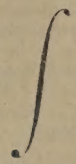
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO - SEPTIEMBRE
NUM. 67 1961 VOL. 17
MADRID

SUMARIO

Págs.

Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 279

El problema de la inmortalidad del alma según el budismo primitivo, por *Alfonso Verdú, S. I.* 311

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Manuscritos de filósofos jesuitas conservados en el archivo de Loyola, por *José L. Orellá, S. I.* 333

Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez, por *Eleuterio Elorduy, S. I.* 348

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.

a) Rencensiones:

Frayle, Guillermo, O. P.: Historia de la Filosofía. II.—*Bennet, J. G.*: The dramatic Universe. Vol. one.—*Gilbert, K. E. y Kuhn, H.*: A History of Esthetics.—*Garin, Pierre*: Le problème de la causalité et St. Thomas d'Aquin.—*Hildebrandt, K.*: Platon. Logos und Mithos.

b) Reseñas:

Copleston, F. C.: Aquinas.—*Ayer, A. J.*: Philosophical Essays.—*Körne, S.*: Kant.—*Buchnein, K.*; Logik der Tatsachen.—*Berkeley, G.*: The Works of...—*Höniswald, R.*: Schriften aus dem Nachlass. Bd.—1.—*Semmelroth, O.*: Dios y el hombre al encuentro.—*Piemontese, F.*: Introduzione alla metafisica classica.—*Lescoe, F. J.*: Saint Thomas Aquinas Treatise on Separate Substances.—*Sciacca, M. F.*: Herejías y verdades de nuestro tiempo.—*Pucelle, J.*: Le Régne des fins.—*Caturelli, A.*: El hombre y la Historia.—*Althuser, L.*: Montesquieu.—*Henrici, P.*: Hegel und Blondel.—*Rovira, J. M.ª*: La visión de Dios, según Enrique de Gante.—*Montessori, M.*: L'Esprit absorbant de l'enfant.—*Mazzantini, C.*: Filosofía e Storia della Filosofía.—*Brau, S.*: Disquisiciones sociológicas ... 359

II. REVISTAS. Introducción a la Filosofía, Criteriología, Filosofía de la Naturaleza y de las Ciencias, Metafísica, Teología Natural ... 377

III. Literatura filosófica española e hispanoamericana ... 391

CRÓNICA ... 423

Libros recibidos ... 428

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1961:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

PARA LA HISTORIA DEL NOMINALISMO Y DE LA REACCION ANTINOMINALISTA DE SUAREZ

SUMARIO: ¿Cuál fue el punto fundamental que dió vida al movimiento nominalista? Durando iniciador del movimiento por su oposición a todo "universale extra animam". Auréolo, Ockham, Gregorio de Rimini, Juan Gerson, Gabriel Biel, Juan Mair, Antonio Coronel, Luis Pitoys.—Reacción antinominalista de la segunda edad de oro: Francisco de Toledo, Francisco Suárez.—Sentido íntimo de la Metafísica de Suárez como reacción contra el nominalismo, sin caer en aquellas doctrinas que fueron el origen del movimiento nominalista.

I. PREGUNTA SOBRE EL PORQUÉ DEL ORIGEN Y DEL ÉXITO DEL NOMINALISMO.

¿Cómo nació el nominalismo? ¿Es verdadera la historia que nos presentan cuando nos dicen que el nominalismo nació como reacción contra Escoto? Y si hubiera sido así, ¿cómo se explica de esta manera el rápido éxito de este movimiento que tomó un carácter avasallador, a pesar de las repetidas prohibiciones reales, pontificias y académicas?

Son éstos, puntos oscuros, que todavía no parecen haber sido explicados suficientemente. Por ello ocurren dudas cuando uno lee autores, por otras cosas muy apreciados, como el P. José Maréchal, S. I., que querría presentarnos la tesis de que el nominalismo fue un movimiento nacido lógicamente del seno del escotismo [1]; o hasta del ilustre Cardenal Francisco Ehrle, S. I., el cual si bien no lo da como tesis, por lo menos

[1] MARECHAL, JOSEPH, S. I.: *Le point de départ de la Métaphysique*. Cahier I, 3.ª ed., Bruxelles-Paris, 1944; lib. IV, c. 2, p. 223: "Les thèses de l'ancien augustinisme médiéval, adoptées et systematisées par Duns Scot, auraient pu incliner celui-ci vers une philosophie nominaliste, n'eussent été les convictions réalistes, absolument fermes, qui s'imposaient par ailleurs à son esprit [...] Occam, que ne retenait aucum préjugé réaliste, se livra plus complètement à la logique interne des points de départ augustiniens...".

de paso parece indicar lo mismo [2]; y así algunos otros autores de nuestros días, que no hay por qué citar ahora.

A pesar del aprecio en que tenemos a estos historiadores, ocurren al espíritu no pocas dudas sobre la exactitud histórica de esta interpretación de los hechos. ¿No podría explicarse de otra manera la razón que explique por qué nació el nominalismo y por qué tuvo tan rápido éxito y difusión?

Esta otra explicación que ocurre al espíritu sería bastante diversa de la que nos es presentada comúnmente. Según esta segunda explicación sería infundado decir que el nominalismo nació *sólo* como reacción contra el excesivo realismo de Escoto y de los escotistas: el nominalismo habría nacido precisamente como reacción ante todo contra el tomismo, y también contra el escotismo. El nominalismo no se habría formado "porque sí" (no explicaría su popularidad en los ambientes intelectuales, ni bastarían las razones extrínsecas o bien ocasionales que suelen aducirse): en el nominalismo habría un núcleo de motivos fundamentales y este núcleo fundamental sería que en la filosofía tomístico-escotista se admitía un "cierto" universal "extra animam": esto habría provocado la violenta reacción de los nominalistas, que para oponérsele, se habrían volcado sobre el "singular" e "individuo" hasta la exageración.

Para superar el orden empírico y sensible, y ascender al orden universal y necesario, de la ciencia y de la filosofía, hay que justificar cómo radica en la realidad sensible, empírica, el universal: según reza la fórmula aristotélica "intelligibile in sensibili". Sí, pero ¿cómo concebirlo y explicarlo? Ahora bien, tanto el tomismo como el escotismo, si bien no admitían que hubiese un universal *existente*, es decir, "ut quod", al modo platónico, sin embargo admitían una cierta universalidad "ut quo", fuera de la mente, como principio del existente: es decir, la cosa misma ofrecería al entendimiento principios que en cuanto ofrecidos por la cosa no serían singulares (para el tomismo el "esse" o acto ilimitado; para el escotismo las "formalitates"; para ambos la especie universal que fuera de nuestra mente habría de ser individualizada); contra estas concep-

---

[2] EHRLE, FRANZ, S. I.: *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites.* Franziskanische Studien, B.9, Münster 1925; § III, 3, Namen und Wesen des Nominalismus, p. III: Äussern sich diese Tendenzen zunächst als Reaktion gegen die Formalitäten und den überschwänglichen Realismus des Skotus, so wirken sie sich doch auch auf dem metaphysischen Gebiet in der Behandlung des Individuationsprinzip und auf dem psychologischen in der Zurückweisung des intellectus agens und der entsprechenden Speziesart nicht minder kräfting aus".

ciones reaccionaría con vehemencia el espíritu de los estudiosos del siglo XIV: frente a los "reales" se habrían rebelado los "nominales" fraguando su síntesis precisamente alrededor de este núcleo fundamental. Si así fue, Ockham habría sido sólo una etapa dentro del curso del nominalismo; este movimiento habría empezado antes que él aun sin desplegar desde el principio todas las derivaciones que después aparecieron.

Para ordenar en un esquema las dudas y preguntas que nos dirigimos sobre la historia del nominalismo, intentaré formularlas con las siguientes proposiciones:

1.ª No parece que el nominalismo haya nacido como reacción *solamente contra el escotismo* para pasar después a impugnar a escotismo y tomismo, sino que desde el principio del siglo XIV se observan las características centrales del nominalismo como reacción, ante todo, contra el tomismo, y luego también contra el escotismo;

2.ª El punto central en el movimiento nominalista (se ve porque se encuentra constantemente y por el modo como hablan de él) fué: les ofendía que tomismo y escotismo para fundamentar el carácter absoluto de ciencia y filosofía, admitiesen que un *elemento no-singular,* fuese ofrecido a la mente como algo no-singular, sino "comunicable", por el objeto mismo, de tal manera que hacía pensar en algo semejante a un "universal dentro de la cosa";

3.ª Esto explicaría por qué tan unánimemente coincidían los nominalistas en afirmar: *a)* nada universal "extra animam"; toda universalización proviene de nuestro entendimiento; *b)* por tanto lo que es conocido en primer lugar es el singular antes que el universal, no al revés; *c)* no puede admitirse la individuación como si para constituir al individuo singular hubiese un universal en cada uno que tuviera que ser contraído por la "haecceitas" o por la materia "quanta"; *d)* de ahí la negación de la distinción "formal" escotística, y con frecuencia la "real" tomista en diversos casos.

4.ª Así se comprende por qué razón los nominalistas se dedicaron tanto a estudios de Lógica, a la teoría de la suposición, del signo, a desentrañar lo expresado por el "significabile complexe"; echaban mano de estos estudios lógicos como de arma para combatir el "realismo" que juzgaban exagerado del tomismo y escotismo.

5.ª Con ello se produjo en el movimiento nominalista una tendencia, al principio poco notable, después manifiesta y exagerada, a considerar el universal como la expresión de mero agregado de singulares, con

lo cual propendían al empirismo y al psicologismo; caían en cierto agnosticismo en importantes cuestiones metafísicas (como en lo referente al conocimiento natural de Dios); y así intentaban suplir su agnosticismo con un acentuado voluntarismo.

Si realmente fue así la historia del nominalismo, nacido como reacción contra el tomismo, y más tarde también contra el escotismo, porque ambos colocaban "cierto" universal "extra animam", de modo que sea un rasgo común de los nominalistas aquel núcleo de tesis que se oponen a esta concepción, entonces se comprende muy bien el sentido íntimo de la restauración que se produjo en el siglo XVI contra el nominalismo. Si centramos la atención en el cuadrilátero formado por los cuatro vértices que son las Universidades de Evora, Coimbra, Salamanca y Alcalá, comprenderemos de modo muy distinto a como se ha hecho a veces, el nervio de la posición de la filosofía de la segunda edad de oro de la escolástica.

Querían, *a)* reaccionar contra el estado de degradación a que había llevado el nominalismo; *b)* pero *sin caer en aquel núcleo* de puntos que *fueron la causa* de la airada protesta del nominalismo y lo que influyó mucho en su rápido éxito. Toda universalización es obra de la mente; sin embargo es falso que el universal sólo sea una palabra, sólo un concepto-signo de meras intuiciones individuales coleccionadas: al concepto universal le corresponde algo en la realidad ofrecida a la mente: pero no le corresponde como si nos fuese ofrecido un universal dentro del individuo singular, sino como aquello que es capaz (fundamento) de que una mente de la perfección propia del hombre, lo exprese como una *formulación* universal, que será "sujetiva" sólo en cuanto a la formulación o modo universal de expresión, "objetiva" en cuanto a la exigencia, necesidad radical ofrecida por la cosa, que es expresada de esta manera.

Examinemos ahora algunos teólogos y filósofos de los dos siglos de nominalismo posterior a Santo Tomás y a Escoto, para investigar si hay o no hay en los nominalistas *a)* aquel punto central contra el universal "extra animam", *b)* y con ello la apreciación de que éste es *la clave* o *centro* de su reacción nominalista.

II. Desde Durando hasta Auréolo.

Ante todo sorprende que mucho antes que Ockham, y no atacando a Escoto, sino al tomismo, apareciese el primer autor de gran nombre,

que puede ser llamado iniciador de la corriente nominalista (aunque en un grado todavía tímido) a saber, Durando de S. Porciano.

Durando de S. Porciano, O. P. (h. 1270-1334), no pudo recibir el influjo de Guillermo de Ockham (h. 1290-1349) como es obvio, porque le es anterior. La primera redacción de las Sentencias de Durando es colocada por algunos antes del año 1308. ¿Fue Ockham quien recibió el influjo de Durando a través de Auréolo, a su vez influido por Durando? Lo examinaremos después. De momento bástenos notar que Durando ya contiene ciertas orientaciones, ciertas actitudes de espíritu, que son típicas del nominalismo; y que fueron en él una reacción contra el tomismo. Esta reacción enlaza como un todo tres tesis por lo menos: 1.ª Ninguna universalización (o ilimitación) es ofrecida por el objeto extramental, sino que toda universalización es obra de la mente; 2.ª por tanto, conocimiento directo del singular existente; 3.ª por lo mismo no individuación por algo extrínseco a la "especie universal" sino por toda la realidad de los principios con que existe el existente.

Dice Durando en el Comentario a las Sentencias: "Ad tollendum ergo haec dubia advertendum est quantum ad primum, quod primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare. Quod patet primo, quia primum obiectum, et omnis per se conditio obiecti praecedit actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum, sed supponit, sicut visus quoad actum videndi praesupponit colorem. Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri, esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis, ita quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius libro primo, dist. 3, q. 5; ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se, et ita primum intellectum non es universale" [3].

Sigue exponiendo largamente las mismas ideas en un desarrollo salpicado todo él de frases como éstas: "frivolum est dicere quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas" [4]; "esse universale non est conditio realis, sed ratio-

---

[3] Dn. Durandi a Sancto Portiano, *in Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*. Antverpiae MDLXVI; Lib. II, dist. III, q. VII, n. 7.

[4] *Ibid.*, n. 8.

nis" [5]; "ad hanc intentionem dicit Aristoteles 1.º de anima, quod animal universale, aut nihil est, aut posterius est suis singularibus" [6].

Una explicación bien clara de la mentalidad de Durando la hallamos con ocasión de la doctrina del entendimiento agente cuando dice que precisamente porque el entendimiento alcanza el singular (que es lo que nos es ofrecido por la realidad extramental) por ello hemos de pensar que la universalización de la especie es formalmente obra del entendimiento y que por ello rechaza la doctrina tomística de la individuación de la especie universal por algo extrínseco: "Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia universale, id est, ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione universalitatis non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino *a quo* singularia a quibus abstrahitur, et pro termino *ad quem* ipsum universale abstractum; et quia terminus *a quo* praecedit terminum *ad quem*, ideo consideratio singularium praecedit universale abstractum ab ipsis iuxta illud, primo de Anima: Universale autem nihil est, aut posterius est" [7].

Naturalmente toda esta doctrina se reafirma a propósito de la cuestión sobre la individuación, en la cual rechaza de plano la enseñanza tomista y concluye así la discusión: "Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae et quidditatis; quod apparet primo sic: Eorum quae sunt idem inquantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi; universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare; ergo eadem principia secundum [rem], et differentia solum secundum rationem sunt quidditatis et individui" [8]. "Adde individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra, nisi individuum, vel singulare, ergo esse

---

[5] *Ibíd.*, n. 10.
[6] *Ibíd.*, n. 11.
[7] O. c., lib. I, dist. III, q. V, n. 28.
[8] O. c., lib. II, dist. III, q. II, n. 14.

individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est" [9].

Joseph Koch señaló antecedentes de Durando en Jacobo de Metz, O. P., el cual hacia 1295 leería por segunda vez las Sentencias, en las cuales indicando ya que no es la materia el principio de individuación, daría muestras de la reacción que condujo hacia Durando [10].

También podría mencionarse a Roberto Holkot, O. P. († 1349); no obstante Durando tiene algo más importante que estos antecesores que podrían influir en la corriente durandista; esto más importante es, como antes decía, que en Durando no se halla meramente de un modo aislado, accidental, una afirmación como es la que niegue la individuación por la materia, sino que une en un todo doctrinal, la posición que se opone a cualquier universal anterior al trabajo universalizador de la mente, y por ello rechaza la individuación por la materia y que no conozcamos ante todo el singular [11].

¿Influyó este núcleo fundamental de Durando en Auréolo? Si Auréolo de tan típica orientación nominalista, fue influido por Durando, entonces habrá motivos para preguntarse si el nominalismo nació por reacción contra el tomismo, precisamente por las tesis que se refieren al universal.

Ahora bien, en el Archivo de la Corona de Aragón, de la ciudad de Barcelona, se conserva un manuscrito que ha sido estudiado por Anneliese Mayer [12]. Según Mayer este manuscrito puede datarse hacia 1320 y su autor puede considerarse un Compilador de Auréolo y Durando. Podría alguien destacar que se halla en este Compilador, el mismo núcleo fundamental antes señalado, que desde Durando y Auréolo ya va pasando a través de Ockham en toda la corriente nominalista; pero a mi parecer es más interesante que según la opinión de este Compilador de 1320 *Auréolo depende de Durando*. O dicho en otras palabras, la reacción de

---

[9] *Ibid.*, n. 15.

[10] KOCH, JOSEPH: *Jakob von Metz, O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O. P.* Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge IV (1929), 170-232; en la pág. 213 dice: "Aus den Antworten auf beide Fragen ergibt sich, dass für Jakob die Forme das Individuatiozprinzip ist; sie gibt erst der Materie die Einheit. Hier lässt sich nun eine interessante Linie aufstellen, die von dem jungen Thomas zu Durandus führt".

[11] En la oposición de Holkot al tomismo no he hallado la intensidad y coherencia sistemática que en Durando.

[12] MAYER, ANNELIESE: *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den Cancellarius nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona.* Gregorianum 29 (1948), 213-251. Había señalado la importancia de este manuscrito Grabmann, M.: *Durandus de S. Porciano und der Kampf um Thomas von Aquin.* Theologische Revue 1928.

Durando fue la que se comunicó a Auréolo, dato muy interesante para nuestro estudio [13].

Nos parece, pues, algo dudosa la afirmación de De Wulf, el cual parece imaginar que la orientación de Durando se cortó en seco después de él, para comenzar de nuexo *ex nihilo* a partir de Auréolo [14]. Es verdad que Durando no puede ser llamado "nominalista" si por "nominalista" se entiende aquel que reduce la universalidad del concepto a un puro nombre designador de singulares; pero si se toma la palabra "nominalista" en sentido histórico, es decir, como la corriente que a través de un núcleo fundamental fue ampliándose sucesivamente, entonces Durando como iniciador más importante de esta corriente, podría ser llamado "nominalista".

Pedro Auréolo, O. F. M. (1280-1322), si bien no tiene en su cuenta el haber iniciado el movimiento nominalista, ciertamente tiene en la suya haber desarrollado las mismas ideas fundamentales y haberlas llevado mucho más lejos coherentemente. Difiere de Durando en que así como Durando reacciona contra el universalismo tomista, Auréolo reacciona preferentemente contra el formalismo escotista. Pero sería inexacto decir que Auréolo sólo reacciona contra las "formalidades" escotistas.

Puede demostrarse lo que digo aduciendo lo que dice a propósito de la individuación por la "materia signata quantitate", tema en el cual ciertamente no puede referirse a Escoto. Se preguntó Auréolo: ¿Por medio de qué "la" cantidad se contraería a ser "esta" cantidad? Es decir, ¿cómo desciendo desde la noción universal de "cantidad" a la singular de "esta cantidad?" Contesta: "Si per subiectum, esset circulus in causis formalibus, quia per te, subiectum est individuum per quantitatem; si se ipsa, habeo propositum; quia pari ratione standum erat in primo per easdem rationes" [15].

---

[13] *Ibid.*, pág. 221: "Unser Kompilator konstatiert also eine weitgehende Abhängigkeit Aureolis von Durandus: das ist auf jeden Fall eine überraschende Festellung, die die moderne Forschung mindestens bis jetzt noch nich gemacht hat". Es verdad que Anneliese Mayer se pregunta más tarde si este Compilador no habrá exagerado algo la "starke Abkängigkeit Aureolis von Durandus" (dado que utiliza la primera redacción de su Comentario a las *Sentencias*); pero aún así, queda en pie que ha habido cierta influencia innegable y también que nuestro Compilador, ya en 1320, opinaba que había este influjo, lo cual es una comprobación sorprendente.

[14] De Wulf, Maurice: *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Tome troisième, 6.ª ed., Louvain-Paris, 1947; cap. 2, § 1, n. 373, pág. 21: "Ce n'est pas avec lui, comme on l'a cru longtemps, que le travail destructeur du conceptualisme commence".

[15] Petri Aureoli: *Verberii ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis, Commentariorum in secundum Librum* [in tertium, in quartum] *Sententiarum tomus secundus*. Romae MDCV. Lib. II, dist. IX, q. III, Per quid contrahatur ad individuum, art. II.

Con esta ocasión también da Auréolo aquello que es la raíz de todo, y el punto en que hemos indicado que todo el movimiento de los "nominales" surgió contra los "reales": nunca se ha demostrado que me sea ofrecido por la realidad objetiva algo en sí mismo ilimitado o no-singular; y por tanto proveniendo toda universalización, del entendimiento (que expresa de esta manera lo que es dado), entonces el problema de la individuación por algo extrínseco a la especie universal es un pseudo-problema: "Realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur, quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo, quod est, singulariter est, et eo ipso, quod est indifferens, et communis, ratio est concreta. Ideo quaerere aliquid, per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere. Hoc enim quaerere est: *An si res est extra intellectum universalis, et adveniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem,* quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res, non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. Tunc enim quaeritur, per quid est res singularis. Dico, quod omnis res est se ipsa singularis, et per nihil aliud sed per illam" [16].

Del mismo modo se opone a Escoto. Consecuentemente, no sólo en la doctrina de la individuación por la "haecceitas" sino de un modo más general a su doctrina de las formalidades que supondría igualmente que me es ofrecido por la realidad extra-mental algo no singularizado, algo indiferente. Así aparece por ejemplo en los "Quodlibetos", donde dice en el mismo título: "Patet in generali, quod est contradictio in eadem re omnino simplici plures formalitates aut modos reales reperiri" [17]. En el primer libro de las *Sentencias* había impugnado la misma doctrina escotista con mucha mayor vehemencia, en el cual vuelve al tema que era, como el *leit motiv* de la lucha del nominalismo contra los "reales": "animal universale, quod secundum philosophum, primo de anima, nihil est, aut posterius est; et ideo cum sit causatum, et diminutum, non est causa deveniendi ipsi intellectui in rationes proprias singulorum, sed potius e converso singula ducunt intellectum in illum confusum conceptum entis totalis" [18].

Esta impresión que se tiene al leer los amplios tratados del "Doctor

---

[16] *Ibid.*, art. III.

[17] *Quodlibeta sexdecim* PETRI AUREOLI *Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis.* Romae MDCV. Quodlibetum Primum. Utrum in aliqua re formalitas et realitas distinguantur. Articulus II.

[18] *O. c., Com. in Lib. I,* Dist. XLIII; pero ya había impugnado antes la teoría de las formalidades a propósito de la distinción entre la noción de ser y la de unidad, verdad y bondad, en la Dist. III, art. IV.

facundus", se confirma con la conocida investigación de R. Dreiling, O. F. M. Es Dreiling quien cita un interesante texto de Auréolo en el cual viene a decir que tomistas y escotistas conciben según el modo platónico como si hubiera una "idea" dentro de cada individuo: "Ita quod mens eorum erat, quod idem erat realitas intra individuum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitativam, quia realiter distincta ab individuo. Et realitas istius ideae communis fiebat *haec* et *illa* particularis per materiam contrahentem et hoc modo Callias et Socrates non differunt nisi per materiam"; a lo cual opone la acusación de que así sostenían una clase de platonismo: "Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt" [19].

La conclusión de Auréolo es la que podía esperarse: "Unde patet, quod non potest evitari opinio Platonis, nisi ponendo, quod supra frequenter dictum est, scilicet, quod res extra [,] particulariter existentes accipiunt per operationem intellectus quoddam esse intentionale et obiectivum, ita quod rosa, quam aspicit, qui definit aut demonstrat, non est aliud, quam res particulares positae in esse obiectivo et intentionali ut intentio una et unus simplex conceptus" [20]. ¿En qué consistirá, pues, la unidad de la "especie" y por tanto de la universalidad expresada por la mente? Dreiling resume muy bien la concepción de Auréolo así: "La unidad de la especie no consiste en la unidad de una realidad universal, independiente de la mente e inmanente en los individuos" [21]. Dreiling cierra su exposición sobre este punto con las siguientes palabras: "Cerramos esta exposición con los breves argumentos que Auréolo opone igualmente al principio de sus adversarios: *Si talis unitas rei alicuius daretur, esset unitas rei universalis. Sed universalia non sunt extra animam. Ergo.* Y como prueba de esta menor, sigue entonces: *Quia universalia in solis, nudis, meris purisque intellectibus secundum Aristotelem, ut tractat Porphyrius in prooemio praedicabilium*" [22].

De ahí se infiere con toda razón, que uno de los rasgos más destacados de Auréolo es el considerar al individuo singular como objeto pro-

---

[19] DREILING, R., O. F. M.: *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzhischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung.* Beiträge z. Ges.d.Phil.d.Mitt., Münster 1913.

[20] O. c., § 8, pág. 82.

[21] O. c., III Teil, § 14, pág. 130: "Die Einheit der Art besteht nicht in der Einheit einer von der Verstande unabhängigen und der Individuen immanenten allgemeinen Realität.

[22] O. c., § 14, pág. 137.

pio de la ciencia, en oposición al universal, que sólo es algo derivado [23].

Es interesante tener en cuenta la observación de Dreiling, según la cual Auréolo está íntimamente relacionado con Durando [24] por un lado, y por otro con Ockham [25]. De Wulf cree que ni Durando, ni Auréolo son precursores del movimiento nominalista de Ockham; pero por lo que ya hemos expuesto más bien nos inclinamos a pensar que hay fundados motivos para considerar a Ockham como un anillo, el más destacado, sin duda, pero sólo un anillo, de una larga cadena que era como un movimiento de conjunto iniciado mucho antes, de un modo muy especial con Durando, y que si bien no manifestó desde el principio todas las tesis más extremosas del nominalismo, tuvo no obstante desde el comienzo el núcleo fundamental que fue la oposición a los "reales" en su concepción del universal "extra animam" [26].

¿Cuál fue, pues, el núcleo fundamental de Ockham? ¿Es también la cuestión del universal? Cuando se habla de Ockham hay que proceder muy cautelosamente porque, como se ha hecho observar, parece tener interés en encubrir sus intenciones [27].

III. Desde Ockham hasta Gregorio de Rímini.

Guillemo de Ockham, O. F. M. (1290-1349), encontró tan preparado el ambiente cuando empezó a enseñar y a escribir, que muy poco faltaba para que un hombre de talento y de acción decidida fuera tomado como jefe, y se le atribuyese a él lo que en realidad sólo podía haber

---

[23] *O. c.*, IV Teil, § 26, pág. 192: 'Zunächst bekundet sich die empiristische Tendenz dadurch, dass Aureoli grundsätzlich das Individuelle und seine Erkenntnis dem Allgemeinen und seiner Erkenntnis vorzieht".

[24] *O. c.*, IV Teil, III Abschnitt, pág. 208. Por lo que se refiere a Herveus Natalis (Hervé Nédellec), también citado por Dreiling, sería útil estudiar si acaso no participa también él algo de esta oposición al universal "in re", no sólo por su negación de la distinción entre esencia y existencia, sino también en cuanto a la doctrina misma de la universalidad.

[25] *O. c.*, pág. 214-217.

[26] De Wulf, M.: *Histoire de la Philosophie Médiévale*, o. c., c. II, § 2, n. 378, págs. 30-31: "Ni Durand, ni P. d'Auriole ne peuvent être appelés des précurseurs du nominalisme d'Occam, mais on peut reconnaître des ressemblances en comparant leurs doctrines sur certains points particuliers". Dice a continuación que Durando en la cuestión de los universales está en los antípodas del nominalismo; pero a esto se puede responder que está en los antípodas de *las consecuencias* que sacaron después, como Antonio Coronel en 1509, todavía más alejado de Ockham; pero todo no son más que etapas del camino recorrido con una misma intuición fundamental, que era la oposición de los *auctores moderni* al platonismo de los *antiqui*.

[27] Torelló, R. M., SI: *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*. Pensamiento 11 (1955), 259-283; véase pág. 268.

tenido éxito resonante gracias a un ambiente difuso desde medio siglo atrás. Por esto sucede con Ockham algo parecido a lo que sucede con Descartes, que encarnó un ambiente que se preparaba desde Galileo; por esto D'Alembert llama a Descartes "Jefe de conjurados". Así sucedió con Ockham. No fue él quien inició el nominalismo, ni se explica el gran éxito del nominalismo en los siglos XIV y XV meramente por la acción personal de un hombre.

R. Guelluy aunque ha centrado su estudio de Ockham preferentemente sobre el aspecto teológico y con textos de Ockham sacados del Comentario a las Sentencias, no obstante indica también, aunque de paso, que la raíz de su problemática está en el binomio "singular-universal": "El objeto de su investigación son las relaciones de la lógica y de lo real extramental: ¿qué exige en las cosas nuestra manera de razonar? ¿qué parte hay que atribuir, en las condiciones de nuestro conocimiento, a lo que nos es impuesto por las realidades, tal cual son en sí mismas independientemente de nuestro espíritu y de nuestra manera presente de captarlas?" [28].

Es muy intresante el estudio de Vignaux dedicado a Ockham, porque en él también muestra que la preocupación fundamental de Ockham era el punto que hemos venido señalando [29]. Vignaux cita, para demostrarlo, una serie de textos, uno de los cuales afirma que mucho de lo que Ockham ha dicho y dirá, depende de la doctrina sobre el universal; aduce otros cinco textos, que repiten ideas parecidas: si el universal "sit aliqua vera res *extra animam*, intrinseca et essentialis illis quibus est communis et univoca, distincta realiter ab illis" [30]; más aún, que *este es el punto en que convienen* todos aquellos contra los que él, Ockham, levanta bandera, a saber, los que fueron designados con el nombre de "reales": "Omnes [opiniones] conveniunt in hoc quod universalia sunt aliquo modo

---

[28] GUELLUY, R.: *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain-Paris, 1947. Conclusión, pág. 355: "L'objet de sa recherche, ce sont les rapports de la logique et du réel extramental: que postule, dans les choses, notre façon de raisonner? Quelle part faut-il faire, dans les conditions de notre connaissance à ce qui nous est imposé par les réalités, telles qu'elles sont en elles-mêmes indépendamment de notre esprit et à notre façon présente de les capter. Ockham est un logicien qui demande à son art une conception du monde, une métaphysique". Véase también MICHALSKI, C.: *Las corrientes filosóficas en Oxford y en París durante el siglo XIV*. Cracovia, 1921, el cual señala asimismo que frente a los que atribuían al universal una especie de realidad extramental, Ockham reacciona colocándose no en un término medio, sino en el extremo opuesto.

[29] VIGNAUX, P.: *Nominalisme*. Dict. Théol. Cath., Paris, 1931, vol. XI, col. 734 a 741.

[30] *Ibid.*, col. 734.

a parte rei; ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus" [31]. El mismo acento indignado de Durando y de Auréolo sube de tono en Ockham y es el meollo de la lucha nominalista.

Ya que Guelluy y Vignaux han basado sus estudios sobre Ockham en su Comentario a las *Sentencias*, dejemos este texto para añadir lo que tiene en su *Lógica*. Philotheus Boehner defiende que la "Summa Logicae" de Ockham "es auténtica en el conjunto y en cada uno de sus principales partes y capítulos" [32] y según él fue completada por Ockham en Aviñón, entre 1324 y 1327.

Ahora bien, Ockham en el capítulo dedicado a tratar del universal, después de las primeras definiciones, afirma inmediatamente lo que para él era la clave de la cuestión: el universal no es algo universal *en sí mismo*, sino sólo por su significación: "Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem" [33], aserto que intenta demostrar ampliamente a continuación.

El título del capítulo siguiente es bien expresivo: "Quod universale non sit res extra" [34]; después del título aduce argumentos (en parte muy conocidos, porque son los clásicos argumentos aristotélicos contra Platón, aunque Ockham los expone a su manera) que no hay ningún universal "extra". Pero para que se vea bien que con ello no dirige Ockham meramente la atención contra Platón, sino también contra tomistas y escotistas, basta advertir alguna de sus frases contra las doctrinas que pondrían un como universal "dentro" del individuo en cuanto anterior al "quod" existe: "Si aliquid universale esset substantia una *existens in substantiis singularibus ab eis distincta*, sequeretur, quod posset esse sine eis, quia omnis res *prior naturaliter alia* potest per divinam potentiam esse sine ea; sed consequens est absurdum" [35].

Es digno de verse también el capítulo siguiente, en que Ockham aplica lo dicho antes, para refutar en él la teoría de Escoto: "Contra opinionem Scoti de universali", es decir, su teoría de las "formalitates" y por tanto de la distinción "formalis ex natura rei". Encabeza el capítulo con estas palabras, que no parecen dejar lugar a duda sobre cuál es su intención: "Quamvis multis sit perspicuum, quod universale non sit aliqua substan-

---

[31] *Ibid.*, col. 734.
[32] BOEHNER, PH.: *William Ockham. Summa Logicae*. Franciscan Institute Publications, Ser. Text. n. 2, N. York, 1951, Introd. pág. XII.
[33] OCKHAM, G.: *Summa Logicae*. O. c., pars. I, cap. 14, lín. 31.
[34] O. c., cap. 15.
[35] *Ibid.*, pág. 46, lín. 25-29. El subrayado es mío.

tia extra animam existens in individuis distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus, quod universale est aliquo modo extra animam in individuis, non quidem distinctum realiter ab eis, sed tantum distinctum formaliter ab eisdem. Unde dicunt, quod in Sorte est natura humana, quae contrahitur ad Sortem per unam differentiam individualem, quae ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter; unde non sunt duae res, una tamen non est formaliter alia. Sed ista opinio omnino improbabilis mihi videtur" [36]. En todo el capítulo sigue desarrollando argumentos contra Escoto y todos ellos vienen a coincidir en el intento de demostrar que no puede concebirse ningún universal "extra animam", sea cual fuere la manera como se lo ponga. Bástenos aquí copiar su conclusión: "Et ideo non est imaginandum, quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo, cui addatur una differentia individualis contrahens illam naturam. Sed quidquid imaginabile substantiale existens in Sorte, vel est materia particularis vel forma particularis vel aliquod compositum ex his. Et ideo omnis essentia et quidditas et quidquid est substantiae, si sit realiter extra animam, vel est simpliciter et absolute materia vel forma vel compositum ex his vel substantia immaterialis abstracta secundum doctrinam Peripateticorum" [37].

A refutar las objeciones opuestas dedica el capítulo que sigue a continuación, todo él muy interesante porque en él se ve muy bien de qué manera Ockham salta desde la posición de negar toda clase de platonismo, a la posición que está en el extremo opuesto, es decir, a la que podríamos llamar "empirista", que llevada consecuentemente a fondo, habría de destruir toda Metafísica propiamente dicha: "Dicendum est, quod talia nomina praecise significant res singulares. Unde hoc nomen *homo* nullam rem significat nisi illam, quae est homo singularis; et ideo numquam supponit pro substantia, nisi quando supponit pro homine particulari. Et ideo concedendum est, quod hoc nomen *homo* atque primo significat omnes homines particulares..." [38]: estamos con ello en pleno nomi-

---

[36] *O. c.*, cap. 16, pág. 49, lín. 1-10.

[37] *Ibíd.*, pág. 51, lín. 81-90.

[38] *O. c.*, cap. 17, pág. 54, lín. 85-90. Es especialmente digno de leerse el capítulo 2.º de la segunda parte de la Lógica: "De propositionibus singularibus", en que nuevamente se le ofrece ocasión de refutar el universalismo y, por tanto, en primer lugar el de Escoto, y el capítulo 4.º, en que se ve cómo toma posiciones ante el nominalismo empirista, que de su refutación se le sigue: "Secundo sciendum est, quod omnis propositio universalis, in qua praedicatum sumitur universaliter, est falsa, si praedicatum et subiectum praedicentur de pluribus contentis" *(Ibíd.*, II pars., cap. 4, pág. 238, línea 203-205).

nalismo: desde la negación del platonismo la reacción ha pasado al empirismo nominalista.

Es asimismo muy interesante lo que sigue a continuación, porque Ockham, como si estuviera espantado por las consecuencias que se seguirían de su posición (el equivocismo en metafísica y por tanto el agnosticismo filosófico) intenta dar un paso atrás e intenta demostrar que no se sigue con ello que los universales sean equívocos, sino unívocos. Pero después de él otros más consecuentes ya se encargarían de llevar hasta las últimas consecuencias esta posición resbaladiza: tales Nicolás de Ultricuria (condenado en 1347) y Juan de Mirecuria.

De lo que antes ha expuesto pasa Ockham a tomar posición en las cuestiones referentes a la cantidad, la relación, y sobre todo a interminables sutilezas sobre la "suposición" y cómo el universal es "signo", naturalmente de meros singulares, cuestiones que inundan desde Ockham (ya antes que él algunas de éstas) toda la literatura de los siglos XIV y XV.

GREGORIO DE RÍMINI, de los Eremitas de San Agustín († 1358) es sumamente interesante desde el punto de vista histórico, porque representa un jalón más, y muy decisivo, en la formación, en la orientación y en la difusión del nominalismo.

Mientras que antes que él, el primer General de su Orden, Tomás de Estrasvurgo († 1357), había dado a toda la Orden una clara orientación tomística, Gregorio de Rímini, el "Doctor authenticus" y el "Doctor acutus" cambia radicalmente el estilo doctrinal, e influye en su discípulo HUGOLINO DE ORVIETO († 1373), JUAN DE BASILEA († 1392) y también en PEDRO DE CANDÍA (1340-1410), lo cual es decir que con ello ya entramos en el pleno de la corriente nominalista que desborda en el siglo XV.

Pero en segundo lugar es también importante Gregorio de Rímini porque con su lectura se corrobora una vez más la impresión de que el nominalismo nació también (no únicamente, claro está) como reacción contra el tomismo, y precisamente porque repugnaba a sus representantes cualquier universal "extra animam", posición que enlazaban con el conjunto o núcleo doctrinal que ya hemos visto varias veces.

En efecto, Gregorio de Rímini afirma con gran fuerza y demuestra copiosamente que nuestro entendimiento conoce el singular. Da tales pruebas que pocos autores habrá que pongan tanto el acento y fuerza en esta demostración como él. Entre las muchas que podrían escogerse como ejemplo, citaré unas palabras que tuvieron amplia resonancia: "Per intellectum cognoscimus sensum errare iudicando de aliquo sensibili singulari demonstrato. Igitur per intellectum cognoscimus singulare sensibile de-

monstratum" [39]. Da la demostración de esta manera: "Nam constat quod cognoscimus iudicium sensus de aliquo singulari sensibili, v.gr. de *hoc sole* qui nunc est super hemispherium nostrum et in tali puncto celi, quo iudicat *ipsum esse pedalis quantitatis*, esse falsum. Et constat quod *illud iudicium esse falsum*, per nullam virtutem sensitivam possumus cognoscere, cum non nisi quodam discursu et argumentatione ex eius distantia a visu nostro hoc comprehendamus: quod proprium est rationis. Igitur per rationem hoc cognoscimus. Nec in hoc casu posset dici quod *ratio apprehendit solem tantum in universali et abstrahendo a situ, etc., cum ex distantia ad nos ratio hoc evincat, et ratio considerat 'hunc solem demonstratum' esse qui est in loco isto, puta tali sphera, et secundum quod tanta distantia situali distat.* Sol autem absolute consideratur, etc., non consideratur cum istis conditionibus; quod si ratio sic abstrahendo considerat tali consideratione, non cognosceret ipsum esse distantem vel propinquum: et per consequens non concluderet tali medio eius magnam quantitatem" [40].

Junto a esta tesis típica en la reacción histórica del siglo XIV viene otra íntimamente ligada con ella: el universal de ninguna manera está fuera de nuestro espíritu (se entiende, del modo como concebían los tomistas por ilimitación del acto, por ejemplo en la especie universal que había que individuar añadiéndole la materia "quanta", o como concebían los escotistas en el mismo caso por las formalidades) y de ahí también pasa el ariminense a una posición de cuño empirista: "Quantum ad secundum articulum dico quod singulare prius est cognitum ab intellectu quan universale. Ad cuius probationem suppono unum quod in tertio probabitur, quod universale non est aliqua res extra animam sed est tantum quidam conceptus fictus seu formatus per animam, communis pluribus rebus, aut forte signum aliquod exterius ad placitum institutum eo modo quo dicetur in tertio. Quo supposito probatur propositum primo sic: antequam..., etc.".[41], y sigue una copiosa exposición y demostración. Lástima que no tengamos impreso este tercer libro de su Comentario a las *Sentencias* donde daría esta prueba que aquí anuncia. No obstante aun con lo dicho tenemos elementos más que suficientes para comprobar el

[39] GREGORII ARIMINENSIS, O. E. S. A.: *Super Primum et Secundum Sententiarum.* Reprint of the 1522 Edition. Franciscan Institute Publication, text. ser. n. 7, Nueva York, 1955; lib. I, dist. III, q. I, a. 1, fol. 37, col. 2.ª, lit. E.

[40] *Ibid.*, litt. F.

[41] O. c., Lib. I, dist. III, q. III, a. II, fol. 47, lit. F-H.

núcleo fundamental de la posición nominalista, que se halla asimismo en el ariminense.

Joseph Würsdörfer, en un importante estudio dedicado a Gregorio, viene a confirmar lo que hemos dicho [42]. Hace notar muy bien que el ariminense no siempre concuerda con los precedentes: por ejemplo, se opone a Durando, a Auréolo, a Ockham, en la cuestión de la "especie intelectual" para conocer, especie que él admite; pero concuerda con ellos en su oposición al universal "extra animam" y por tanto a admitir que conocemos el singular y que lo conocemos antes que el universal [43]. Sólo recojo aquí de Würsdörfer la afirmación de que el nominalismo era reacción conjunta contra tomismo y escotismo [44] y que el ariminense, tan estrechamente relacionado con Ockham y con Auréolo, también defendía su posición contra el tomismo [45]. Quizá se me dirá que esto es tan evidente, que no es preciso demostrarlo, porque las mismas denominaciones de "nominales" (nominalistas) opuestas a "reales" (escotistas y tomistas) lo demuestran: y sin embargo no pocos autores de Historia de la Filosofía todavía andan repitiendo que el nominalismo nació con el impulso de Ockham y que fue una reacción contra el escotismo, cuando en realidad parece que fue un movimiento de conjunto (del que Ockham sólo fue un elemento más destacado), iniciado antes que Ockham, y que se formó alrededor de un núcleo fundamental, como es, por ejemplo, la reacción contra cualquier universal "extra animam", es decir, como reacción contra el tomismo, según se ve ya desde Durando.

Colocados ya, con Gregorio de Rímini, que influyó en sus epígonos Juan de Ripa, Pedro de Candía († 1410) y por medio de éste en Pierre d'Ailly (1350-1420) dentro del siglo XV, convendrá ahora que examinemos a uno de los grandes autores del siglo XV, a saber, Juan Gerson.

---

[42] Würsdörfer, Joseph: *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus.* Beiträge z. G. d. Phil. d.Mitt., vol. XX (1917-1.°) 1-138.

[43] *O. c.*, § 5. Die Objekte der Erkenntnis. 1. Die Erkenntnis der Einzeldinge (singularia) und Allgemeingegenstände (universalia), págs. 60-70.

[44] *O. c.*, § 6.Würdigung, pág. 98: "Den beiden grossen Schulen des thomistischen und scotistischen Realismus stellte sich in heftigster Reaktion eine neue gegenüber". Para Würsdörfer, Ockham fue sólo representante *más destacado*, no dice que haya sido el *creador* del nominalismo: "Abgesehen von Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli, war Wilhelm von Ockham der einflussreichste und entschiedenste Vertreter des Nominalismus", afirmación que admito plenamente.

[45] *Ibid.*, pág. 99: "Gregor ist sich indessen seines Gegensatzes zu Thomas völlig bewusst, denn er bekämpft den Aquinaten in längeren Ausführungen".

IV. Los epígonos del nominalismo desde Juan Gerson hasta Antonio Coronel.

Juan Gerson (1363-1429) es tenido comúnmente como persona moderada y prudente, cuyas abundantes obras (en su mayor parte teológicas) parece que habrían de haberle puesto al margen del punto central que impulsó al nominalismo: la cuestión de un universal "extra animam". Sin embargo al leer sus obras hallamos una nueva confirmación.

En efecto, Gerson firmó el 24 de diciembre de 1426 un tratado escrito para la concordia entre "formalizantes" y "terministas", o bien "orchamistas" [46], tratado cuya segunda parte se titula *De Concordia Metaphysicae cum Logica* [47]. Ahora bien, después de decirnos apenas ha empezado su Tratado, que puede entenderse el "esse" de dos maneras, o en cuanto está en "la naturaleza misma de la cosa" o bien según el "esse obiectale" que es para Gerson "esse repraesentativum in ordine ad intellectum" [48], en seguida añade una apreciación que nos resulta sumamente interesante: también en su opinión la controversia sobre si hay cierto universal fuera de la mente o no, es la *clave* de toda la oposición entre formalizantes y terministas: "Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter nec proterve videatur" [49].

¿Cuál es, pues, esta "clavis" de toda la cuestión? Nos lo dice doce líneas después: no se cambia lo existente por el hecho de que se añada el "esse objectale" o distinto de razón: "Ens non mutatur in suo esse

---

[46] Encontramos en Gerson la palabra "Orchamistas" (sic) en su obra *Centilogium de Conceptibus*, Octava et ultima partitio: "Conceptiones distinctionis septuplicis quam aliqui se trahere dicunt ex Scotistis, referri possunt ad tres duntaxat modos juxta Orchamistas".

[47] Joannis Gersonii: *Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis, Opera Omnia*, Novo ordine digesta, et in V Tomos distributa...; Tomus Quartus. Antwerpiae MDCCVI. Columna 816: De Modis significandi. Propositiones quinquaginta; Columna 821: Secunda pars. De Concordia Metaphysicae cum Logica. Propositiones quinquaginta.

[48] *Ibid.*, col. 821-822: "Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa. Alio modo, prout esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum: haec autem distinctio non conficta est vel nova, sed a Doctoribus tam Metaphysicis quam Logicis subtilibus inducta".

[49] *Ibid.*, col. 822: "Ens consideratum seu relictum prout quid absolutum, seu res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet objectabiliter apud intellectum, juxta diversitatem intellectuum et rationum objectabilium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter; sed pro rebus quasi formaliter: ut sicut significatio est quasi forma dictionis, et modus significandi quasi forma significationis; sic res ipsa diceretur quasi materia vel substractum vel subjectum rationis objectalis, vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur.

reali, neque diversificatur per mutationem vel diversitatem sui esse objectalis. Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu, vel ratiocinari sine ratione. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur, nec signantur, nec abstrahunt, nec abstrahuntur; quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum; quamvis sint pro rebus hujusmodi operationes, secundum suppositionem personalem et quasi formalem, nec non ex parte rei, si ita placet loqui" [50].

Gerson, generalmente tan sereno en sus tratados, llega aquí a indignarse vehementemente contra los que quieren encontrar "in rebus ipsis" estos conceptos universales, que sólo son universales en cuanto a su "esse objectali" o mental. Sus palabras son duras: "Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire *in rebus ipsis* secundum suum esse reale, tale esse quale habent in suo *esse objectali*, jam non est subtilitas, sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt *in sola phantasia*, quod *ita sint ad extra*, qualiter est in furiosis, phantasticis atque reverisantibus; qui scilicet somniant vigilando; dum similitudines rerum pro rebus accipiunt" [51].

¿Cómo se conseguiría, pues, según Gerson, la concordia entre formalizantes y terministas, en un tratado escrito para hallar esta concordia? Se conseguiría con que el "esse objectale" o mental, no lo pusieran como "esse existentiae": "Quodlibet ens creatum dici potest habere duplex esse, in comparationem ad Deum, conformiter ad praedicta. Unum reale, quod dicitur esse existentiae, vel naturale, vel in proprio genere. Aliud vero vocatur esse objectale a Metaphysicis nolentibus uti solis terminis Grammaticae, Logicae vel Rhetoricae. Licet Grammatica vocet hoc esse objectale 'modum significandi'; Logica 'modum concipiendi'; Rhetorica 'modum orandi'; et ita poterit a subtilibus nec protervis faciliter concordia fieri" [52]. La concordia en realidad no es tan fácil como Gerson imagina, porque reducir la universalidad de los conceptos metafísicos al rango de una manera de Lógica, Retórica o Gramática, es abrir el camino al agnosticismo metafísico. Pero es muy útil leer en Gerson, en quien resuena como resonaría en su despacho de canciller parisino, todo el rumor áulico del siglo XV, que oponiéndose a un extremo, salta precisamente por ello al otro extremo, que lleva al empirismo y psicologismo.

---

[50] *Ibid.*, col. 822.
[51] *Ibid.*, col. 824. Los subrayados son míos.
[52] *Ibid.*, col. 825.

Es indudable que Gerson en estas violentas diatribas tiene sobre todo ante los ojos a los escotistas o "formalizantes", como dice; pero advierto que *no sólo* se dirige a ellos: también a los tomistas, y por una razón parecida, que hace incluir bajo el nombre de "reales" a ambas escuelas: "Voluerunt sibi facere nomen ex inventione novitatum, dum repugnantes eis vocant rudes et Terministas, nec reales in Metaphysica, quasi sine terminis loqui possint" [53].

Mucho más se ve que es así, porque a continuación empieza Gerson una larga exposición contra los platónicos: "Universalia realia extra animam ponere alibi vel aliter quam in Deo"..., donde saca toda la batería de que dispone, desviándola hacia los "platonizantes"; pero finalmente alude claramente al tomismo, porque alude a la condenación que pronunció el Obispo de París, Esteban Tempier, el 7 de marzo de 1277: "Universalium hujusmodi positio, damnata fuit per Stephanum Parisiensem de consilio omnium Magistrorum, circa annum Domini 1276, articulo 52, ubi sic dicitur, quod *Illud quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel nunquam,* et quod *multa sunt aeterna*" [54]. Nótese, no es intención mía meterme en la cuestión, ya suficientemente esclarecida, sobre el grado y medida en que esta condenación averroística tocase también al tomismo, sino cuál es la opinión de Gerson sobre esto en 1426, cuando lo aduce como prueba que le ayude en su lucha contra todos los que ponían un universal "extra animam": "Universalium hujusmodi realium positio, damnata fuit novissime [...]. Concedendum est tamen, quod universalia fiunt apud intellectum, non in essendo, sed in repraesentando" [55].

Parecida doctrina manifiesta Gerson en otra de sus obras, el *Centilogium de conceptibus,* en que dice: "Et ita non oportet ponere in relationibus aut respectibus distinctiones essentiales a suis fundamentis, sicut nec universalia realia distincta a singularibus; sed sufficit quod per negationem intellectus, tales relationes, respectus et universalitates consurgant ex rebus intrinsecis, ne ponatur pluralitas sine necessitate, aut processus in infinitum, aut Divinae potentiae derogetur" [56].

En contraste con las violentas diatribas de Gerson, que parece colocar muy próximos a los herejes a los "reales", escribe con gran serenidad otro nombre insigne, el fundador de la Universidad de Tubinga en 1477, a saber, Gabriel Biel.

---

[53] *Ibid.*, col. 819.
[54] *Ibid.*, col. 826.
[55] *Ibid.*, col. 827.
[56] JOANNIS GERSON: *Centilogium de conceptibus.* Octava et ultima partitio. Appropriata Conceptibus mentis, secundum cognitionem practicam. *O. c.*, col. 805.

GABRIEL BIEL (hacia 1425-1495), con el cual ya estamos rozando los últimos años del siglo XV, enseñó o leyó las *Sentencias*. De ellas hubo un Compilador, Avendelino Steinbach, que en Tubinga misma, el año 1501, recogió sus enseñanzas o Comentarios a las *Sentencias*. En el prólogo nos dice en quiénes se inspira: "Comperiet lector collectorem ipsum veluti apem argumentosam, ita priscorum virorum illustrium alvearia sacrosancta plus lustrasse: Hugoni de Sancto Victore, Petri Lombardi, Alexandri, Sanctorum Bonaventure et Thome, Richardi, Scoti, Durandi, Paludanis, Ocham, Holkot, Gregorii, Adam, Oyta, Cameracensis et aliorum prout humana fert valitudo", verdadera colección de todos los matices.

Ahora bien, el testimonio histórico que nos da Gabriel Biel a través de su Compilador, es una nueva insinuación acerca de lo que investigamos [57]. En él encontramos también estrechamente concatenadas entre sí estas cuestiones: 1.ª no hay ningún universal extramental, contra Platón; 2.ª no hay ninguna manera de universal, contra lo que dijeron autores que se asemejan a Platón; 3.ª por ello se recurre al estudio de la Lógica, a la teoría de las suposiciones y de la significación, para mostrar que no responde a nuestros conceptos ninguna universalidad en las cosas; 4.ª por lo mismo se alista a las conclusiones de Ockham, que niega la necesidad de las especies impresas.

En el primer libro de su Comentario a las *Sentencias*, distinción segunda, cuestión cuarta, nos dice: "Utrum illud quod immediate et primo denominatur ab intentione universalis et univoci sit aliqua res vera extra animam intrinseca et essentialis illis quibus est communis et univoca, distincta realiter ab illis" [58]. Y contesta: "Nulla res realiter distincta a singularibus et intrinseca eis est universalis et communis eis. Hec probatur quia nulla res una numero communicatur pluribus singularibus creaturis per identitatem in se non variata vel multiplicata: sed illa res universalis si esset, esset una numero; ergo" [59].

Precisamente por esto recurre a la Lógica. Es muy interesante comprobar por qué razón se extendió tanto entre los nominalistas el uso y el abuso del estudio de la Lógica, de la teoría de la suposición, de la significación, etc. Todo iba destinado a poder demostrar contra los "reales" que erraban poniendo algún universal extra-mental. Por esto añade Ga-

---

[57] GABRIEL BIEL: *Inventarium seu Repertorium generale: tametsi compendiosum et succinctum: veruntamen valde utile atque necessarium: contentorum in quattuor collectoriis profundissimi ac diligentissimi theologi Gabrielis Byel: super quattuor libros sententiarum* (Tubinga 1501).

[58] *O. c.*, lib. I, dist. 2, q. 4, lit. B.

[59] *Ibid.*, lit. C.

briel Biel: "Cum ad secundum principale respondet: Primo notat propter inexercitatos in Logica quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus: quod sole propositiones sciuntur. Et quod propositio habet triplex esse, in mente, voce et scripto: hoc est aliqua propositio est scripta, aliqua prolata, aliqua concepta et intellecta. Et si essent aliqua alia signa ad significandum instituta sicut et littere, ex illis posset formari etiam propositio. Et omnes tales propositiones vocales, mentales et scripte sunt vere et false: et dicuntur vocabulo generali sciri. Quamvis aliquarum propositionum prolatarum scientia sit realis, alia rationalis: quod aliquarum propositionum partes supponunt pro rebus: aliquarum pro conceptibus. Sic proportionabiliter de mentali propositione dicendum. *Nihil ergo refert ad scientiam realem ut talis dicatur, an termini illius propositionis sint in anima vel extra animam,* dummodo saltem stant pro rebus extra. Et ideo propter scientiam realem *non oportet ponere tales res universales distinctas realiter a singularibus*" [60].

Termina la cuestión diciendo: "Hec de opinione Platonis". Pero empieza inmediatamente otra, tratando de una cuestión que dice es semejante a la anterior: la de la individuación de una especie universal: "Utrum universale et univocum sit resvera extra animam ab individuo cui inest realiter distincta, et ad multiplicationem individuorum realiter multiplicata et variata". Pregunta a la cual responde así: "Recitat opinionem tenentium partem affirmativam questionis differentem ab opinione in precedenti questione recitata in hoc tantum, quod ponit universale multiplicari realiter in pluribus individuis: et hoc per differentiam individualem contrahentem a qua differentia distinguitur realiter, ita quod humanitas in Sorte realiter distinguitur ab humanitate in Platone. Non quidem per se, sed per differentiam individualem additam in Sorte per quam contrahitur, a qua etiam differentia realiter distinguitur. Hec opinio in quantum ad ea in quibus cum priori concordat reprobatur ut prior. Sed quantum ad id in quo a priori diversificatur, reprobatur s. q. III huius distinctionis: ubi ostensum est quod nihil distinguatur formaliter ab alio per aliquod sibi non intrinsecum. Cum ergo differentia contrahens non est intrinseca universali, quia realiter ab ea distincta, sequitur quod per eam universale non potest formaliter distingui a quocumque. Si ergo humanitas in Sorte realiter distinguitur ab humanitate in Platone ex se distingueretur et non per differentiam contrahentem. Et si ex se distinguitur, ex se erit universalis. Responsio itaque autoris ad questionem est negativa; videlicet in individuo non est natura universalis realiter distincta a differentia con-

[60] *Ibid.*, lit. E. Los subrayados son míos.

trahente: quia si ibi esset, esset pars essentialis individui: sed inter totum et partes suas est proportio: ita quod si totum est singulare, partes sunt singulares. Similiter inter partes si una pars est singularis, simul alia erit singularis" [61].

Si en el texto anterior también se refería Biel al tomismo (por cuanto para Escoto la formalidad propiamente no se "añade", no "compone", es como un modo "intrínseco") en cambio en lo que sigue se refiere al escotismo: "Utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo, quamvis non realiter. In hac questione Scotus commendatur a doctore iudicii subtilitate: et ideo eius opinionem de universalibus doctor late recitat, colligens eam ex diversis scriptis eiusdem doctoris subtilis. Tenet haec opinio in summa..." [62] y expone a continuación bien y largamente la doctrina de Escoto. Terminada la exposición añade: "Illa *universalitas non convenit rei extra animam ex se, sed ex operatione intellectus*. Hanc opinionem firmat quattuor rationibus quas postea solvit: eam quoque septem rationibus impugnat" [63]. ¡Constantemente la misma preocupación fundamental y central del "universale extra animam"!

Por último enumera las conclusiones de su discusión del siguiente modo: "Conclusio prima. Quelibet res singularis seipsa est singularis. Nam singularitas, unitas, identitas, immediate convenit rei omni alio circumscripto: et per consequens non per aliud. Conclusio secunda. Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero [...]. Conclusio tertia. Quelibet res extra animam seipsa est singularis. Patet ex precedentibus duabus. Unde quelibet res extra animam seipsa est *hec:* nec est querenda causa individuationis nisi forte extrinseca vel intrinseca si fuerit composita: sed quelibet res eoipso quod est, est *hec* res. Conclusio quarta. Illud quod est universale et univocum, non est aliquid realiter ex parte rei distinctum formaliter ab individuo. Probatur: quod alias..., etc." [64].

Quizá podría parecer que Gabriel Biel ya habría de tener bastante con esta tan larga discusión y reiteración del mismo punto fundamental para los nominalistas; y sin embargo no es así. Añade todavía otras dos cuestiones, íntegramente destinadas a tratar sobre el tema del universal extramental: "Questio VII: Utrum illud quod est universale et com-

---

[61] *O. c.*, lib. I, dist. II, q. V.
[62] *Ibid.*, q. VI.
[63] *Ibid.*, lit. B. El subrayado es mío.
[64] *Ibid.*, lit. C.

mune univocum, sit quomodocumque realiter ex parte rei extra animam"; a continuación la otra: "Quaestio VIII: "Utrum universale univocum sit aliquid reale alicubi existens subiective" [65] y sigue el desarrollo ¡en seis columnas!—que aquí, naturalmente, no voy a reproducir.

Sólo haré notar, para terminar el examen de la doctrina de Gabriel Biel, cómo enlaza lo que antes ha dicho con la cuestión del conocimiento del singular: "Ex quo duo sequuntur: Primum quod omnis cognitio distincta est singularis" [66]. En cuanto a la cuestión de las especies inteligibles para la ideogenia, cita a Ockham, lo expone con amplitud y adopta sus conclusiones negativas [67].

Si nos ha resultado muy útil el testimonio que nos da Gabriel Biel para conocer mejor el "primum movens" de la corriente nominalista, también lo es el testimonio del escocés Juan Mair, figura principal del Colegio parisino de Monteagudo.

JUAN MAIR (1469-1550), cuyas fechas nos llevan ya hasta la mitad del siglo XVI, fue uno de los nominalistas más conocidos e influyentes en el ambiente del Colegio de Monteagudo. Tenemos sobre él buena información, gracias a la apreciable investigación de Ricardo G. Villoslada [68].

El P. Villoslada señala cuáles son los puntos más característicos de la filosofía y de la teología de Juan Mair. Mencionemos los seis primeros, que coinciden plenamente con lo que hasta ahora hemos venido señalando en los demás nominalistas, y que nos ayuda a comprender la unidad intrínseca de este movimiento formado alrededor de una intuición fundamental, y también la razón de su rápido éxito a pesar de tantas prohibiciones como llovieron sobre él.

Estos puntos señalados por Villoslada son: 1.º Conceptos universales; 2.º Conocimiento de los singulares; 3.º Conocimiento intuitivo; 4.º Esencia y existencia; 5.º Relación; 6.º Principio de individuación.

Mair se pregunta en el Comentario al primer libro de las *Sentencias* qué es lo que se conoce primero, si el universal o el singular. Y contesta: "Supponatur nullum esse universale aliud a concepto communi ficto, vel a termino ad placitum significante ei respondente. Non enim est hic sermo de universali in essendo. Hoc preintellecto respondetur negative ad ques-

---

[65] *Ibid.*, q. VII, q. VIII.

[66] *O. c.*, lib. II, dist. III, q. II, lit. B.

[67] *O. c.*, dist. IV, q. I: "Circa cognitiones angelorum queritur: Utrum angelus intelligat se et alia per essentiam suam, vel per species a rebus acceptas, vel a Deo infusas. Vide Ocham in II, q. XIV".

[68] VILLOSLADA, RICARDO G., S. I.: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.* (1507-1522). Analecta Gregoriana, vol. XIV, Romae, 1958. Cap. VI, págs. 127-164.

tionem. Probatio: omnis notitia intuitiva est singularis, et abstractiva causata ab illa est eodem modo singularis. Quelibet notitia quam habemus est intuitiva vel abstractiva: vel una ficta ab intellectu; sed illa ficta presupponit aliquas notitias singulares priores" [69]. Este lenguaje podría estar en boca de Gregorio de Rimini o de cualquier otro nominalista.

Poco después aduce la doctrina de Santo Tomás (no le cita nominalmente en el texto, pero en el margen de la obra se pone el nombre) a la cual responde: "Propter istas auctoritates et alias aliqui negarunt intellectum posse cognoscere singulare nisi per lineam reflexam. Sed illud est preter rationem. Quando enim sunt due potentie subordinate quicquid potest potentia inferior cognoscere, potest superior. Modo sensus est potentia inferior quam intellectus, et sensus cognoscit singulares: ergo intellectus" [70].

Es de notar que al dar las pruebas siguientes, repite las mismísimas que ya estamos acostumbrados a encontrar desde Auréolo (y algunas de ellas en Durando): "Insuper anima separata potest intelligere singulare. Nec videtur quod illud debet negari ab anima coniuncta: et dignificanda est natura in quantum fieri potest, II.° de Generatione. Ergo illud non est negandum ab intellectu. Rursus intellectus recordatur se habuisse hunc actum vel illum. Ergo prius habuit notitiam singularem intuitivam talis obiecti" [71]. Y va siguiendo en tono parecido con una serenidad que recuerda al hijo de Escocia. Rara vez se enfada como aquella ocasión en que arremete a Capréolo: "Et quidquid dicat quidam cum eo non opinamur: nolo amplius certare de illa materia et id rationis est. Faciamus enim a nullo eis posse imponi silentium ut labia non aperiam: sufficit nobis eam partem amplecti que verior apparet" [72]. De modo parecido se indigna contra Lorenzo Valla. Pero esto es raro en Mair.

Después de citar a Juan Mair es obvio que citemos a uno de sus discípulos de la tradición nominalística de Monteagudo, muy digno de tenerse en cuenta: Antonio Coronel.

ANTONIO CORONEL, segoviano (hermano de Francisco Fernando, militar, y de Luis, teólogo bien conocido, columna de Monteagudo), licenciado en Teología en París el 22 de abril de 1516, publicó por lo menos siete obras filosóficas, en los años que corren de 1509 a 1518. La razón

---

[69] JOANNES MAIOR: *In Primum Sententiarum. Ex recognitione Io. Badii.* Parisiis, 1519. Dist. III, q. IV, fol. XXVI recto, col. 1.ª

[70] *Ibid.*, col. 2.ª

[71] *Ibid.*, fol. XXVI verso, col. 1.ª Trata del principio de individualización y de los conceptos universales en el segundo libro de las Sentencias.

[72] O. c., dist. XXIV, q. II, fol. 87, col. 2.ª

por la cual no publicó más después de esta fecha la ignoramos. Quizá porque acompañaría a su hermano Luis, teólogo, en su viaje a Flandes [73], donde le absorberían los cargos y encargos del Emperador.

Ahora bien, entre las obras de Antonio Coronel hay una que tiene un especial interés: *Questiones logice secundum viam realium et nominalium*, en la cual, como su mismo título indica, va exponiendo la doctrina de los dos bandos opuestos. Esta obra, que se llama también *Praedicabilia secundum vie* [sic] *realium et nominalium*, fue firmada en París en 1509, pero la edición que yo manejo está impresa en Lyon el año 1512 [74].

Expone en esta obra ante todo un tratado sobre la relación (cuestión clásica durante todo el nominalismo, ya desde Durando, y por el mismo motivo que hemos aducido de oposición a un excesivo realismo) en el decurso de la cual cita a Ockham, a Capréolo, a Santo Tomás, a Escoto, etc.; otro tratado *De formalitatibus et de distinctionibus* contiene entre muchas cosas un comentario de Isagogé de Porfirio sobre los predicables.

Ahora bien, es sumamente interesante que al comenzar este comentario a la Isagogé de Porfirio nos diga Coronel cuál es, a su juicio, el *punto capital* de toda la oposición entre nominales y reales. En opinión de Coronel, es la siguiente: "Circa istud prohemium [Porphirii] hanc moveo questionem. Utrum universale sit aliqua entitas in rerum natura vel intellectu vel tantum sit chimera. Circa hanc questionem cursitant opiniones. *Maior punctus est questio proposita in quo reales et nominales inter se contendunt*" [75]. Sigue la misma ininterrumpida persuasión que había empezado dos siglos antes.

Empieza Coronel por exponer largamente la doctrina de los reales, en primer lugar la de los escotistas, que compendia con un ejemplo sobre la comunicabilidad de la naturaleza universal: "Pro cuius intelligentia advertendum est quod talis communicabilitas convenit cuilibet nature generice vel specifice. Datur exemplum humanitas Sortis, vel humanitas

---

[73] VILLOSLADA, *O. c.*, apéndice I, pág. 388.

[74] Ignoro si la cita que da Villoslada, *o. c.*, pág. 387, corresponde a una primera edición parisina de la misma con un título algo cambiado, o si hay también alguna modificación en la misma obra. HURTER, *Nomenclator*, señala una edición en París, 1509, y otra Compluti, 1540; ninguno señala esta edición Lugduni, 1512. De todos modos esta pluralidad de ediciones confirma que el discípulo de la escuela de Mair, Antonio Coronel, no era persona desconocida ni sin influencia en su ambiente universitario.

[75] ANTONIUS CORONEL: *Questiones logice secundum viam realium et nominalium una cum textus explanatione Magistri Anthonii Coronel. Nuper multis in locis castigate et marginalibus indicibus illustrate*. Lugduni, 1512. Libri Predicabilium, questio secunda, fol. XXI, recto, 2.ª col. El subrayado es mío.

que est in Sorte est communicabilis pluribus per indifferentiam et hoc ideo quia humanitas Sortis non includit in sua essentia hoc est, ut hec humanitas non includit aliquid cui repugnet talis communicabilitas et hoc magis sic declaratur de ratione humanitatis Sortis inquantum est humanitas, est esse animal rationale, modo esse animal rationale potest pluribus convenire" [76], etc. Después de esto va dando con amplitud la discusión aduciendo las razones en pro y en contra del escotismo; a continuación habla de la individuación, poniendo también las razones de ambas partes. Por fin expone la cuestión según la "via moderna", de los nominales: "Sequitur opinio nominalium ad quam conformiter. Ponitur talis conclusio: a parte rei nulla natura nec aliqua res est communicabilis pluribus", que es la opinión que él sigue, y que expone y prueba en muchas páginas [77]. De nuevo, pues, por la posición inicial sobre la realidad extramental o no extramental del concepto universal, con el interrogante de Porfirio en la Isagogé, se enlazan las otras que han sido el centro y eje del movimiento nominalista.

Puede quizá llamar la atención que hasta aquí Coronel haya hecho alusión casi únicamente a los escotistas. ¿No dice nada de los otros reales, los tomistas?

Ciertamente. Después de esta exposición termina la cuestión tercera y dice: "De opinione Sancti Thome circa universale vide in capitulo de differentia" [78]. Efectivamente, ahí trata del predicable que es "differentia specifica" en la cuestión sexta. Expone lo que hay que decir según la vía de los nominales, y a continuación, según la vía de los reales: "Sed pro alia via, notandum est quod natura generica vel specifica non potest communicari nisi dividatur, hoc est non posse esse idem numero in omnibus individuis sed necesse est quod natura humana ut est in Sorte differat numero ab humanitate ut est in Platone et hoc provenit ex imperfectione nature create" [79].

Al llegar, pues, el turno a la cuestión de la individuación por la materia, la propone así: "Ad secundum ubi queritur quid est principium individuationis. Multe fuerunt inter reales opiniones. Duas tantum narrabo quia reputo questionem satis inutilem postquam non tractatur a doctoribus nominalibus. Fuit opinio sancti Thome quod materia erat principium individuationis" [80]. Sigue la discusión de los pros y los contras, para sentar

---

[76] *O. c., Libri Predicabilium,* q. 2, fol. XXI, verso XXII recto.
[77] *O. c.,* q. 3, fol XXVI, recto, col. 2.ª
[78] *Ibid.,* fol. XXXIV, recto, col. 2.ª
[79] *O. c.,* q. 6, fol. LII, verso, col. 2.ª
[80] *Ibid.,* fol. LIV, recto, col. 2.ª

sus proposiciones conclusivas, que terminan así lo que se refiere al tomismo: "Sed potest fieri unum argumentum meo iudicio satis difficile videlicet: querendo a quo individuatur materia. Et necesse est dicere quod individuatur a forma. Et sic sibi invicem sunt principium individuationis, quod si non habeas pro inconvenienti sicut sibi invicem sunt cause in diversis tamen generibus causarum, in nomine Domini" (!) [81].

Sigue a continuación la doctrina de la individuación según los escotistas; por fin, según los nominales: "Quereret aliquis si ab aliquo nominali quereret, quid est principium individuationis, ipse meo iudicio ridens vel potius deridens, deberet dicere quod individuatio potest capi dupliciter" ...[82], y así "ridens" o "deridens" empieza con toda la sarta de sutilezas y distintos lógicos de los nominalistas, que muestra una vez más cómo la lógica era para ellos un medio de estrategia contra lo que juzgaban otras sutilezas; y termina declarando que como todas estas cosas parecerán absurdas a los reales, "ab ipsis abstineo".

El modo como termina esta cuestión sexta, en lo que atañe al nombre común, es también sumamente sugestivo: "Nec est mihi probabile Sanctum Thomam voluisse dicere quod aliqui thomiste ei attribuunt dicentes quod illa res que est Sortes ut significatur per istum conceptum *animal*, est genus; et ut significatur per istum terminum *homo*, est species; et ut significatur per istum terminum *Sortes* est individuum, quia hoc est convertere viam nominalium conversione per contrapositionem. Quam latenter (quia eis placet) volunt suo doctori attribuere, quod no reprobo. Sed plura dicam in sequentibus circa opinionem Sancti Thome. Et hoc de capitulo differentie dicta sufficiant" [83].

No resisto a la tentación de aducir todavía para el coro de voces nominalistas, algunas de las cuales fueron famosas en todo el mundo culto, la de otro muy oscuro: Luis Pitoys.

Luis Pitoys, regente en el Colegio de Navarra, publicó una obrita de Lógica, de típico corte nominalista: *Clarificatorium logices* [84]. En ella, como no podía ser menos, hallamos de nuevo lo referente a la cuestión del conocimiento del singular: "Posterius est notandum pro ista materia quod quattuor assignantur in nobis conceptus, scilicet vagus ex circumlocutione, alius ex suppositione, alius est determinatus. Conceptus vagus

---

[81] *Ibid.*, fol. LIV, verso, col. 1.ª y 2.ª
[82] *Ibid.*, fol. LV, verso, col. 2.ª
[83] *Ibid.*, fol. LVI, recto, última línea y fol. LVI verso, col 1.ª
[84] Ludovicus Pitoys: *Clarificatorium logices editum a magistro Ludovico Pitoys artium magistro et theologie baccalario necnon actu regente collegio nauarre*. Parisius (Montispessulani, 1501).

est conceptus quo cognoscitur res singulariter cum circumstantiis sive propietatibus singularibus et ex hoc inferuntur duo correlaria. Primum quod non possumus cognoscere aliquam rem conceptu vago nisi sit res intuitive visa. Secundo infertur quod conceptus singularis non potest formari nisi de re intuitive visa. Et pro probatione et intelligentia est notandus modus cognoscendi nostri intellectus, et qualiter extrait conceptus communes. Unde primum conceptus quem intellectus format in ordine cognitionis est conceptus singularis vagus..." [85], y sigue disertando sobre el conocimiento del singular a partir del cual singular llega la mente a formar el universal.

Naturalmente también había de plantearse Pitoys la cuestión batallona de la realidad extramental del universal; no obstante no la trata porque no escribe él un Comentario a la Isagogé de Porfirio, sino un Comentario a la Lógica: "Utrum autem illa convenientia sit quid distinctum a rebus convenientibus non est presentis speculationis" [86]. No es difícil suponer qué diría con las respuestas que da a las cuestiones de su Lógica.

V. La reacción antinominalística de la segunda edad de oro.

La conclusión que parece poder inferirse del recorrido que antecede a través de autores de los siglos XIV y XV es que la Historia del nominalismo no parece coincidir exactamente con la que generalmente nos presentan de ella diversos historiadores. Hay por lo menos razones para ponerlo en duda.

Ante todo nos ocurrió la pregunta sobre si será verdad que el nominalismo surgió de repente todo hecho de una pieza, con Ockham, como reacción única contra el escotismo, o si por el contrario no se inició ya en Durando un núcleo fundamental, una actitud de batalla, que iniciada especialmente contra el tomismo, se comunicó después a Auréolo, que más especialmente (no únicamente) ataca el escotismo a base del mismo gesto inicial, para influir ambos en Ockham, que unificó esta actitud, dándole un nuevo giro.

¿Cuál sería este nuevo giro? Se comprendería, si el principio de la reacción de Durando continuada por Auréolo, fue contra el "universa-

---

[85] O. c., Como no está foliada esta obra, ni subdividida (se señala sólo que empieza una nueva cuestión sin numerarlas), indico la página 31, que es la que le correspondería según nuestro modo actual de paginar, dando el núm. 1 a la portada y los números pares al verso de cada folio.

[86] *Ibid.*, pág. 32.

lismo" de tomismo y escotismo: les ofendía que para explicar la fundamentación del conocimiento, de la filosofía y teología, acudiesen a un expediente que se les antojaba algo afín a cierto platonismo, a base de suponer una *universalización ofrecida* a la mente por la cosa misma, no *hecha* por la mente; de modo que con esta intuición central se enlazaban ciertas tesis estrechamente ligadas a ella, como son la de la individuación, ya por la materia, ya por las formalidades, la de la distinción real esencia-existencia, la distinción real de la relación, etc. Naturalmente cuantos más pormenores se añadan, menor será la conveniencia de los nominalistas entre sí; pero cuantos menos se pongan, tanto mayor será, de suerte que si nos ceñimos a la de barrer todo universal "extra animam" la unanimidad será total.

Si fue así, entonces se comprende muy bien que Ockham precisamente para defender esta posición diese a la corriente nominalista un nuevo matiz doble: echar mano de la lógica, de la teoría de la suposición, de la del signo, etc., para defender la absoluta prioridad del singular y en segundo lugar reducir el concepto a no ser más que un signo que designase una colección de intuiciones singulares, un puro nombre. Esta posición no era el escepticismo, ciertamente, pero era una clase de empirismo, era algo de psicologismo, lógicamente había de cortarse el camino para la especulación metafísica sobre el conocimiento racional de la esencia divina y otras cuestiones, con lo cual habían de echar mano del voluntarismo (ha sucedido así siempre en la historia, recuérdese la "razón práctica" de Kant) a medida que se debilita el vigor metafísico racional.

Naturalmente pueden señalarse muchas circunstancias históricas que tiendan a explicar el porqué del rápido éxito y difusión del nominalismo a través de muchas Universidades europeas y durante dos siglos. Pero me parece que echar mano meramente de motivos extrínsecos o mencionar la "protervia de aquellos hombres" que teniéndolo todo resuelto al alcance de la mano, de una manera absurda todos se suicidaban colectivamente, es echar mano de una explicación insuficiente si no había un fondo que hiciera comprensible aquella reacción tan extendida.

Habiéndose formado el clima nominalista, que iba agotándose a medida que llevaba a fondo sus propias consecuencias, se llegó a un momento en que también era obvia una reacción antinominalista. Entonces también se comprende mejor la formación de la llamada "segunda edad de oro" de la escolástica, con nombres como Francisco de Vitoria, O. P. (1480-1546), Domingo de Soto, O. P. (1494-1560), Francisco de Toledo, S. I. (1532-1596), Francisco Suárez, S. I. (1548-1616), y con ellos

toda aquella pléyade de filósofos y teólogos ilustres del siglo XVI y XVII. Sería sumamente interesante examinar si los vértices del gran cuadrilátero formado por las Universidades de Alcalá, Salamanca, Coimbra y Evora, no tenían también algo común que sería reaccionar contra el nominalismo, por un lado, pero por otro sin caer en el "universalismo".

En FRANCISCO DE TOLEDO se ve claramente que es consciente del sentido que tenía a sus ojos la revolución nominalista de dos siglos, y cómo había de tenerla en cuenta, precisamente para superarla. En su Lógica, cuando trata de la cuestión "Utrum universalia sint res, an solae sint voces vel conceptus", empieza exponiendo lo que dijeron los Nominales: "Una fuit sententia Nominalium, quam tradit Ochan suae Logicae c. 14 et aliorum qui illum sequuti sunt"; después expone lo que dijo en el extremo opuesto Platón: "In opposita sententia fuit Plato..."; la tercera sentencia, es la suya: "Fuit ergo tertia sententia quasi media inter utramque Divi Thomae, Alberti Magni, Scoti, et Realium omnium. Et sine dubio Aristotelis..."; pero ¿cómo interpreta esta tercera sentencia? Da verdadero alcance ontológico al universal, no a base de que importe algunos principios universalizados o indiferenciados en lo que nos es ofrecido por la cosa: "Est facilis solutio, natura enim secundum se est una, sed ista unitas non est communis, sed ea qua unumquodque in se ipso consideratum, est unum" [87].

Por lo que se refiere a Francisco Suárez ha sido también interpretado de un modo superficial. El punto fundamental de su posición podría definirse así: 1.° por una parte, superar el nominalismo, admitiendo el valor del universal y explicando su radicación ontológica; 2.° pero por otra parte no caer en aquellas posiciones, que fueron siglos atrás ocasión del victorioso triunfo del nominalismo, el cual por oposición al platonismo que ahí creía ver, vino a caer en el extremo opuesto del empirismo. En otro sitio ya expuse cómo defiende Suárez el carácter absoluto de la verdad y de la Metafísica. Me basta ahora remitirme a lo que allí se dijo [88].

No faltan en Suárez textos en que dice claramente que concuerda con los Nominales *in re*, es decir, en cuanto a negar el universalismo que

---

[87] FRANCISCO DE TOLEDO: *D. Francisci Toleti Societatis Iesu Commentaria, una cum Quaestionibus, in universam Aristotelis Logicam.* Lugduni, 1579. Hubo muchas ediciones de esta obra, como son la de París de 1586, la de Colonia de 1546, la de Venecia de 1597 y 1603. Las citas aducidas están en *De Universalibus*, quaestio II, págs. 23 y 24; q. III (al final pág. 29); cfr. q. IV, pág. 29.

[88] *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez.* PENSAMIENTO 15 (1959), 401-438. Planteó el problema no desde un ángulo histórico, ni desde un punto de vista metafísico, sino únicamente criteriológico J. M. ALEJANDRO, S. I.: *La gnoseología del doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas, 1948.

supondría una distinción *real* en la realidad; pero les niega que no quede así, con la distinción *de razón fundada,* una base objetiva suficiente para que tenga alcance ontológico el concepto común o *universal:* "Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus, et non de singularibus, non quia sit de nominibus, et non de singularibus sed quia est de conceptibus obiectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione, et hoc satis est ad omnes locutiones praedictas. Quod non satis adverterunt Nominales, et ideo aliter locuti sunt, quamvis in re non multum a nobis differant, ut diximus" [89].

Al conocer el singular, lo conocemos como portador de algo absoluto, la necesidad de no-contradicción, necesidad que trasciende lo meramente singular y contingente y permite predicaciones absolutas y metafísicas. Pero el fundamento que explica por qué el singular existente es portador de esta necesidad no es que haya en la cosa existente un elemento indeterminado a modo de universal, sino que procediendo todo ser de Dios por creación, es decir, en cuanto al mismo ser, entonces no sólo el orden existencial, sino la misma necesidad esencial es expresión del ejemplar divino y está radicada o fundada en El; aunque el *modo* de expresar esta participación sea el modo humano de conceptos universales, les corresponderá necesariamente una *semejanza ontológica radical,* que basta para el carácter absoluto de la Metafísica.

Se comprende así mucho mejor el sentido íntimo de la Metafísica de Suárez y el realce que les da el marco histórico en que nació.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

[89] *Disputationes Metaphysicae,* DM 6, 5, 3.

EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA SEGUN EL BUDISMO PRIMITIVO EN CHINA

En el año 1891, el coronel americano H. S. Olcott, en su calidad de presidente y fundador de la Sociedad Teosófica, hizo públicos los así llamados "Fundamental Buddhistic Beliefs" (Los Fundamentos del Credo Budista), los cuales constaban de 14 Principios básicos. Dicha publicación, en forma de manifiesto común, se hizo de acuerdo y con el beneplácito de los representantes y líderes de casi todas las sectas y movimientos budistas del continente asiático. Dicho manifiesto fue como el fruto de un esfuerzo dirigido por la Sociedad Teosófica para encontrar cierta unidad y proporcionar una base de entendimiento a las distintas direcciones del pensamiento filosófico y religiosos asiáticos que se consideran genuinamente budistas.

En el número 8 de dichos Principios se dice lo siguiente: "El deseo de vivir es la causa por la cual el espíritu humano se encuentra sometido a la transmigración (metempsícosis); cuando este deseo se extingue radicalmente, las reencarnaciones cesan, y el individuo entra por medio de la meditación en el supremo estado de paz llamado Nirvana" [1].

El deseo de vivir al que se refiere la cita anterior puede y debe interpretarse en el sentido obvio del instinto natural inherente al hombre, por el cual el mismo siente una tendencia constante y universal a prolongar su existencia individual y personal en un sentido infinito de eternidad. Según una doctrina ciertamente común en el Budismo, este deseo de vivir se considera como la causa inmediata eficiente de una inmortalidad relativa, de una perseverancia en la existencia individual a través de distintas reencarnaciones de un substrato que sobrevive más allá de los

[1] Christmas Humphreys, *Buddhism*, London, 1958, pág. 72.

umbrales de la muerte de los cuerpos visibles. En un contexto cristiano dicho anhelo de inmortalidad presupone ya en sí la realidad de una inmortalidad objetiva y de una felicidad eterna, la cual actúa a la vez como causa final y objeto del instinto. Según creencia budista dicho anhelo es *causa* directa de la supervivencia anhelada y no un efecto del dinamismo natural hacia un objeto adecuado que se considera presente. Siendo, pues, esta supervivencia y prolongación de la vida individual una pura proyección existencial del deseo de vivir, ésta cae, por decirlo así, en un vacío sin objetividad final ninguna, y se prolonga a sí misma en una creatividad dolorosa que se considera como la raíz de todos los males. De ahí que el supremo esfuerzo del budista sea el escapar del círculo vicioso que le lleva a la supervivencia y consecuentemente a nuevos nacimientos corporales que son considerados a la vez como únicos portadores de la existencia individual y personal. Quien logra escapar al deseo de vivir, logra escapar del círculo vicioso de las reencarnaciones, y de esa manera escapa al propio tiempo de lo que es considerado como la raíz metafísica de todo mal, es, a saber, la existencia personal.

Volvamos, con todo, de nuevo a los "Fundamental Buddhistic Beliefs", a los que hemos aludido más arriba; en el apartado número 11 se propone el siguiente principio: "La esencia del Budismo ha sido propuesta y resumida por el "Tathagata" (Buddha) de la siguiente manera: *a)* Desistir de toda acción pecaminosa; *b)* Adquirir virtudes; *c)* Purificar el corazón."

Y en el número 12 se continúa: "Los méritos y deméritos de un ser en las pasadas existencias determinan el estado y condición en que se encuentra en la actual. Así se puede decir que cada uno ha sido la causa de todo lo que ahora experimenta" [2].

Esta aceptación de los principios éticos supone, pues, también en el Budismo la aceptación de los conceptos de "mérito" y "demérito", y su repercusión directa en el sentido de una remuneración, la cual hace que la llamada "Ley del Karma" se manifieste en el doble efecto de "Buen Karma" (efectividad apriorística y potencial del mérito) y el "Mal Karma" (efectividad contenida potencialmente en el demérito).

Estas doctrinas que aceptan la doble distinción entre "Buen Karma" y "Mal Karma" creen poner el punto final a la solución del problema planteado por la profunda discrepancia y desigualdad que existen en las condiciones físicas, morales y sociales en las que la existencia humana se desarrolla en el mundo visible. Esta duplicidad del "Karma" se defien-

[2] *Ibid.*, págs. 72 sigs.

de sobre todo en casi todas las tendencias del Budismo Súdico, llamado Hinayana (Pequeño Vehículo), en las sectas de los llamados "Theravadins" y en los "Sarvastivadins" [3]. Fuera del dominio del Hinayana, la referida duplicidad del "Karma" es puesta especialmente de relieve en el Budismo Tibetano (Vajrayana o "Vehículo de diamante"). En el "Libro Tibetano de los Muertos" (libro sagrado en el Tibet), se habla, desde luego, de la manera y métodos para evitar nuevas reencarnaciones; pero previsto el caso de que alguien no se halle todavía tan desprendido de la vida individual que se encuentre dispuesto a renunciar a ella y a entrar en el Nirvana, se dan las normas más concretas para lograr al menos una reencarnación feliz, como príncipe o rico en la tierra, y aun como una divinidad en algún paraíso [4].

---

[3] En estas dos escuelas del Hinayana, como en casi todas las escuelas budistas indias, se deja entrever el enorme influjo que las distintas filosofías del hinduismo han ejercido sobre ellas. Estas dos escuelas son una versión budista de la teoría atómica de la metafísica del "Vaisheshika" (una de las seis grandes escuelas filosóficas del hinduismo que vienen conocidas bajo los nombres de: Mimansa, Vedanta, Samkhya, Yoga, Nyaya y Vaisheshika). Toda la realidad consta de elementos básicos vitales llamados "Dharmas"; no existe un mundo enteramente objetivo e independiente del ser humano, sino que aquél entra como una unidad más en la constitución de éste como elementos atómicos de conciencia; estos "Dharmas" se combinan en corrientes continuas de conciencia individual, de acuerdo con la efectividad de los Karmas precedentes; cada uno nace con la combinación de "Dharmas" o "factores vitales" ("Lebensfaktoren" les llama H. von Glasenapp) que los méritos y deméritos de combinaciones pasadas determinan; estas potencialidades kármicas son los remanentes que dan lugar a la prolongación de la existencia individual, la cual se manifiesta transmigrando a través de los diversos seres humanos. Como afirma Glasenapp: "Es wird nämlich gelehrt, dass nur in den Dharma-Strömen von Lebewesen die vereinigende oder trennende Kraft tätig ist; unbelebte Gegenstände besitzen deshalb kein selbständiges Sein, sondern sind nur als *Erlebnisinhalte von Bewusstseins-Kontinuen möglich*" (Cfr. H. von Glasenapp, "Die Philosophie der Inder", Stuttgart, 1958, página 337).

[4] "El Libro Tibetano de los Muertos" ("Bardo Thödol") es uno de los libros sagrados del Lamaísmo Tibetano (Budismo tántrico que para distinguirse del Hinayana o "Pequeño Vehículo", y del Mahayana o "Gran Vehículo", se le ha llamado Vajrayana o "Vehículo de Diamante"; el Tantrismo se caracteriza especialmente por los elementos mágicos que intervienen en el culto).

El origen del "Bardo Thödol" parece remontarse al siglo VIII d. J., en el tiempo del lama Padma Sambhavas. En dicho libro se habla de las ilusiones imaginarias que el Buen Karma y el Mal Karma producen en el alma que va a entrar en un nuevo seno materno, y propone diferentes procedimientos para liberarse de las imaginaciones producidas por el Mal Karma, y aceptar las que vienen del Buen Karma. Por ejemplo, tratando en un capítulo sobre "La elección del seno materno", el libro dice lo siguiente:

"Si te toca nacer en el continente al sur de Jambu, entonces verás habitaciones grandiosas, llenas de todo encanto y embeleso. No temas entrar en una de ellas si te sientes compelido a ello...

"Si te toca nacer como un "Deva" (especie de divinidad), entonces verás templos llenos de todo encanto y embeleso, todos construidos con metales preciosos. No temas entrar en ellos...

"Si te toca nacer como un "Asura" (especie de titanes demoníacos), entonces ve-

Una rápida comparación de estas doctrinas acerca del "Mal metafísico de la existencia individual" y sobre la "duplicidad del Karma" bastará para hacer ver la incongruencia lógica y metafísica que ellas suponen. Dichas incongruencias son tan conspicuas que no han podido escapar al ingenio de aquellos budistas que a la vez se precian de ser no sólo los más genuinos, sino, a la vez, los más adogmáticos y existencialistas; nos referimos a una de las escuelas del Budismo nórdico (Mahayana), que viene conocida bajo el nombre de "Shang" en chino, y "ZEN" en el Japón; éstos llegaron desde los primeros tiempos de su aparición en el siglo VI (China) a la conclusión de que no había más remedio que deshacerse de la idea de una realidad ética absoluta. Las ideas del Bien y del Mal éticos quedaron totalmente relativizadas y relegadas a la pura fenomenología del mundo de la multiplicidad, la cual toda ella queda transcendida por medio de la iluminación mística o "Satori" [5].

---

rás un gran bosque y circuitos enormes de fuego danzando en opuestas direcciones. Acuérdate de excitar en ti el sentimiento del aborrecimiento, y de ningún modo entres en dicho bosque, o te acerques a esos círculos..."

Cfr. W. Y. EVANS-WENTZ, *Das Tibetanische Totenbuch*, Zürich, 1953, p. 194 y ss.

[5] "Satori" es como la palabra clave en el Zen. Los maestros del Zen repiten hasta la saciedad que allí donde hay Satori hay Zen, y donde hay Zen hay Satori. El verbo "satoru" en japonés significa "comprender, ser consciente de, captar"; de aquí que el substantivo "Satori" pasara a expresar en general toda especie de iluminación de carácter intelectual, como la solución repentina de un problema matemático que cruza la mente. En su sentido místico, el "Satori" es para el Zen el hallazgo del conocimiento clave que da la solución al enigma de la vida. Es interesante anotar que "Satori" en Zen tiene una doble acepción que divide a la secta en dos ramas con concepciones enteramente distintas. Según la rama del Zen llamado Nórdico, en China, cuyo representante fue Sheng-Shui (siglo VII d. J.), "Satori" es un estado místico alcanzado por medio de la práctica de concentración y meditación de quietud (Zazen). Contra esta tendencia marcadamente quietista, en casi nada diferente de las técnicas usadas en el Yoga, pronto surgió la escuela de Hui-Neng en el mismo siglo, la cual, hasta nuestros días, ha puesto el sello característico al Zen; su teoría principal es que el "Satori" no es el resultado final de una técnica que procede paulatinamente y por grados en el ejercicio de la concentración (Samadhi), sino que "Satori" es la iluminación intuitiva, repentina y total, es decir, exhaustiva, que ilumina al vidente como un relámpago, y cuyos efectos son bien determinados y perennes. La causa de dicho "Satori" repentino obra desde el subsconciente en el momento más inesperado, y hace penetrar hasta su fondo, en el *sentido* de las cosas. La técnica para provocar dicho "Satori" repentino no consiste precisamente en ejercicios de concentración sobre el llamado "vacío místico", sino más bien en la proposición de un enigma al parecer insoluble, y cuya solución, que hay que intentar con toda intensidad del espíritu y perseverancia, sólo se revela en toda su transparencia por la irrupción del "Satori". Dichas proposiciones enigmáticas son llamadas en japonés "koan"; he aquí un par de ejemplos:

Un monje puso a su maestro Chao-Chou la siguiente pregunta: "Todas las cosas, según se dice, son reducibles al UNO; pero, ¿a quién es reducible este UNO mismo?". Chao-Chou contestó: "Cuando yo habité en el distrito de Ch'ing solía llevar una túnica que pesaba siete libras".

Otro ejemplo: Cuando el viejo adepto del Zen, P'ang, acudió por primera vez al maestro Ma-tsu, le preguntó aquél: "¿Quién es aquél que no tiene igual entre las

Creemos que a este respecto sería de interés entrar un poco en el mundo ideológico de algunos autores chinos pre-zenistas; en ellos se deja entrever claramente el gran estado de confusión que en un momento histórico inmediato a la irrupción del Zen existía en dichas mentes ante el conflicto, por una parte entre los fundamentos éticos de una inmortalidad personal (la cual está en completa consonancia con el instinto natural del individuo humano en cuanto tal), y por otra parte la más típica y característica afirmación del Budismo es, a saber, que el "desiderium vitae" es la raíz de todo mal, el "Malum metaphysicum", del cual hay que liberarse a toda costa. En el Zen están representadas las tendencias más puramente existencialistas del Budismo, y en este sentido Zen es la aplicación más radical de todos los principios que ellos creen deben deducirse de dicha experiencia mística a que hemos aludido, el "Satori". Por eso en el Zen desaparece toda apreciación objetiva de toda relación ética, así como de cualquier otra clase de relaciones que anclen en el concepto de personalidad o individualidad concreta. Ni siquiera tiene sentido hablar en Zen de una distinción, cualquiera que sea, entre cuerpo y alma, distinción que conservan la mayoría de las sectas del Hinayana debido a la gran herencia recibida de las escuelas hinduistas a las que hemos aludido anteriormente (cf., nota 4), especialmente el Samkhya y el Vaisheshika. Más tarde nos referiremos brevemente a los elementos fenomenológicos de la experiencia del "Satori", cuya falsa, pero al parecer obvia interpretación lleva a consecuencias tan radicales; dicha interpretación es, en términos más o menos generales, la razón del monismo absoluto ordinariamente defendido por el Budismo.

* * *

El principal intento de este trabajo está, como decíamos, en el estudio de algunos textos pre-zenistas chinos en los que se pone de relieve el conflicto entre eticismo y mística despersonalizadora. A este fin hemos escogido textos de los siglos IV y V d. de JC., por tanto de fuentes existentes ya dos siglos antes que el fundador del Zen, Boddhidharma [6],

---

diez mil cosas del mundo?". Ma-tsu dio la siguiente respuesta: "Cuando tú te bebas toda el agua del río Hsi Ch'iang de un sorbo, entonces te lo diré".
(Citados por D. T. Suzuki, en *Der Weg zur Erleuchtung*, Baden-Baden, 1957, pág. 109).

[6] Boddhidharma es considerado como el 28 Patriarca de la escuela budista india del "Dhyana". "Dhyana" en sánscrito significa contemplación o ejercicio de meditación estática. La práctica de' "Dhyana" se originó en la escuela hinduista del Yoga, y fue adoptada después por un grupo de budistas indios como medio de lo-

emigrara de la India a la China para predicar allí su doctrina de la Iluminación.

Por otro lado conviene tener en cuenta que muchos de estos autores, la mayoría de ellos conversos al Budismo y procedentes de las sectas del Taoismos, conservan todavía en sus escritos gran cantidad de las teorías taoistas que ellos tratan más o menos conscientemente de armonizar con sus nuevas creencias. Todo ello influiría sin duda a que el choque entre el eticismo taoista y la mística del Budismo fuera más violenta, y llevara a una situación que fue terreno abonado para las teorías radicales de Boddhidharma.

La concepción sobre la estructura del alma es uno de los elementos más típicamente taoistas de estos autores. Hay dos coprincipios en la constitución del alma humana, el principio HUN y el principio PO. Esta concepción del alma contiene unos presupuestos cosmológicos de gran importancia, tanto por sus consecuencias en el ejercicio de la ética, como también por sus consecuencias de orden metafísico en relación a la inmortalidad. Por ejemplo, en "Mou Tzu" del siglo II d. JC., taoista converso al budismo, leemos el siguiente párrafo:

"Cuando una persona está muriendo sus parientes se suben al tejado de la casa para llamarle... ¿A quién llaman los parientes? Llaman sin duda a su alma HUN y a su alma PO. Es cierto que el alma HUN no perece, solamente el cuerpo con su alma PO se corrompe. Cuando uno ha llegado al Tao [7], el cuerpo desaparece y sólo el alma queda. Todos aquellos que han llegado al Tao mueren como los demás, pero sus almas (HUN) entran en el paraíso. Cuando la gente mala muere, su alma queda expuesta al sufrimiento (en el infierno). Estos sufrimientos en el infierno, comparados con la bienaventuranza del paraíso, es como el blanco comparado con el negro" [8].

Bien es cierto, que a pesar de la conversión de Mou Tzu al Budismo, apenas podríamos deducir por el texto citado que adquiera ideas

---

grar la iluminación mística. En el antiguo dialecto Pali (en el que están escritos casi todos los sutras del Hinayana), "Dhyana" se traduce por "Jhana", pronunciando en chino "Chan" y en japonés "Zen". La leyenda dice que Boddhidharma llegó a la China en 520 d. J., a la edad de ciento veinte años, y vivió todavía ocho años más en aquel país, propagando su doctrina de la Iluminación. Se le considera asimismo como el primer Patriarca del Zen chino.

[7] La doctrina del Tao fue enseñada por Lao-Tse, fundador del Taoismo. En un principio la doctrina del Tao no contenía sentido religioso ninguno, y no era sino una especie de filosofía cosmológica. Tao significa propiamente *camino, vía,* pero en la filosofía de Lao Tse tiene a la vez un sentido completo y definitivo, como causa última de todas las cosas; el Tao es una especie de Absoluto impersonal que entra en actividad produciendo al mundo y permaneciendo a la vez inmanente al mismo. No siempre es fácil distinguir con todo un monismo declarado en esta doctrina, algo ambigua por lo demás en muchas de sus formulaciones.

[8] Cfr. WALTER LIEBENTHAL, *The Immortality of the Soul in Chinese Thought,* en "Monumenta Nipponica" (MN), vol. VIII, Tokyo, 1952, pp. 341 y ss.

nuevas sobre su concepción taoista. La idea de la inmortalidad del alma HUN (el PO, como hemos visto, se corrompe con el cuerpo) está en Mou Tzu, no sólo ligada a la necesidad ética de una remuneración después de la muerte, sino también (esto es lo curioso) considerada como una propiedad annexa a la misma esencia ontológica de su ser. Todo ello corresponde a los principios de la cosmología taoista, tal como estos autores la recibieron en su ambiente anterior a su conversión. En su prólogo a la traducción del "Tai I Ging Hua Shung Shi" ("El secreto de las flores doradas") trae el célebre sinólogo Richard Wilhelm un estudio sobre la cosmología y psicología taoista, tal como se encuentran en el fondo de las doctrinas místicas de dicho libro [9]. Para dar una idea sobre estos presupuestos de origen taoista: El cuerpo está vivificado por dos principios anímicos. El uno es HUN, el principio de la personalidad y del Yo que procede del principio universal activo llamado YING; el otro principio anímico es PO, al cual se atribuyen todas las funciones inferiores y vegetativas del cuerpo; el PO procede del principio universal pasivo llamado YANG [10]. "El punto final—dice R. Wilhelm—es la

[9] El "Tai I Ging Hua Shung Shi" o "El secreto de las flores doradas" es un libro cuya antigüedad se ignora, pero que ciertamente nació en un círculo esotérico en China; por los muchos elementos de Zazen y de Dhyana-Yoga que en él se encuentran, podemos deducir que es posterior a la propagación del Zen. En él se explican los métodos de concentración y las etapas por las que se llega al trance místico de suspensión de sentidos y polarización de la conciencia, primero en un punto, después en el "vacío" total de toda forma, con lo que se logra como una enajenación completa del mundo de la multiplicidad, y se obtiene una absolutización intencional del dinamismo de la conciencia, la cual se capta fenomenológicamente como la presencia de un vacío consciente indefinido; esta experiencia ofrece en el campo fenomenológico una despersonalización del Yo empírico, lo cual supone un balance fatal para caer en interpretaciones de tipo monista e idealista. Con todo, que en esta interpretación de tipo monista no se cae *necesariamente*, es prueba la filosofía de Samkhya, la cual decididamente excluye todo Absoluto monista, y defiende la realidad de la materia y un pluralismo de almas o espíritus absolutos (purushas), y el mismo libro en cuestión, que parece ser fiel, como Wilhelm afirma, a las concepciones neotaoistas sobre la inmortalidad del alma.

[10] Ying y Yang son los dos elementos fundamentales de la cosmología taoista. *Ying* es el elemento activo, el fundamento de toda creatividad y movimiento, es como el polo positivo, principio de masculinidad. *Yang*, en cambio, es expresión de la pura receptabilidad, principio de femineidad puramente potencial y receptivo. Ying tiene su símbolo en el Cielo, Yang en la Tierra; el espíritu es el extremo en el que Ying se manifiesta en toda su pureza; la materia, en cambio, es puro Yang; de la diferente combinación de ambos surgen "las Diez Mil Cosas del Mundo". El mundo de las existencias, así como todo el *devenir* del mismo, con sus eventualidades, vienen dadas por distintos modos de combinación de ambos elementos; aunque en cada eventualidad en particular siempre hay un predominio de uno de los principios sobre el otro, la resultante final o la media de todas las combinaciones da un equilibrio perfecto entre la suma de lo positivo y negativo; por ello, un extremo necesariamente traerá otro, y no habrá acontecimiento en el mundo que igualmente no tenga su contrapeso en otro. Sobre esta teoría está basada la técnica adivinatoria del célebre libro "I Ging", el libro de la prudencia y sabiduría de los chinos, así como el instrumento principal en la práctica de la adivinación.

muerte. El PO (o "ánima") se hunde, el HUN (o "animus") asciende, y el Yo permanece ahora, desprovisto de su fuerza, en un estado vago e indefinido. Si el HUN (Animus) ha condescendido con la llamada Exteriorización (Veräusserung), entonces desciende éste presionado por el peso de la misma y se sumerge en la oscura y sorda aflicción de la muerte, sólo alimentándose angustiadamente de los recuerdos alucinatorios de la vida que todavía le atraen (almas hambrientas, infiernos). Si a pesar de la exteriorización se ha esforzado en cambio el "animus" hacia lo alto, en una tendencia ascensional, recibe al menos temporalmente una vida relativamente bienaventurada, y ello en grados correspondientes a los *méritos* obtenidos... el espíritu experimenta ahora los *frutos de sus obras* buenas o malas en Paraísos e Infiernos, los cuales consisten no en condiciones externas, sino en puros estados internos de felicidad o aflicción [11]. "Cuando, por el contrario, las fuerzas inferiores del "ánima" quedan bajo el influjo y control completo del "animus", entonces tiene lugar una liberación con respecto a los objetos exteriores. Estos pueden ser reconocidos como tales en este estado, pero han dejado definitivamente de ser objeto de las pasiones. Con esto queda el engaño al descubierto, perdiendo así toda su fuerza de atracción... El Yo de dicho "animus" queda de esta manera convertido en una divinidad (Shen). Sólo que queda todavía una limitación por superar: dichas divinidades permanecen aún ancladas en su individuación y personalidad y por ello están todavía sometidas a las condiciones y efectos del tiempo y del espacio" [12].

Con esto queda dicho que la última etapa del proceso se realizará únicamente a través de una superación de dichas condiciones espaciales y temporales y con la consecuente transposición del Yo empírico a un plano en el que, de acuerdo con los textos, es muy difícil reconocer si se da una disolución total del Yo substancial. Precisamente la opinión del sinólogo Wilhelm es, que en esta última etapa es donde el Taoismo se separa del Budismo, tanto en la concepción de los estados místicos superiores, así como en la última etapa de la liberación del alma después de la muerte: "En el Budismo, la entrada del alma en el Nirvana supone una completa disolución del Yo, el cual, no sólo empírica, sino también ónticamente, es una pura ilusión..., mientras que en el Taoismo, la meta no excluye que se dé una sublimación de la persona, e incluso el que

[11] Cfr. Richard Wilhelm, *Opus cit.*, p. 95.
[12] *Ibid.*, p. 96.

las huellas de las experiencias anteriores permanezcan aun después de la Iluminación y liberación total" [13].

Por esta razón es difícil decidir si los Taoistas defendieron alguna vez un monismo radical. Lo que a nosotros nos toca más de cerca en este trabajo es, al fin y al cabo, caer en la cuenta de la fuerza con que las ideas taoistas dejaron sus huellas en los primeros movimientos budistas anteriores al Zen. Para los zenistas, la idea de una supervivencia personal, sea absoluta o sea condicionada, del alma HUN, carece totalmente de sentido; en cambio para Mou-Tzu, así como para el autor anónimo del "Tai I Ging", se da una exacta remuneración de la conducta moral, y esto precisamente durante el período intermedio entre la muerte y una nueva encarnación, en el que se dan, como hemos visto antes, estados internos del Yo con caracteres psicológicos de aflicción o felicidad, llamados asimismo infiernos o paraísos; en cambio, tenemos aquí (en el "Tai I Ging") la particularidad de que las cuestiones del nuevo nacimiento en el mundo material, o de la reencarnación, parecen no atribuirse directamente a causas de orden ético, sino más bien a factores de mero orden metafísico y psicológico. Las condiciones de orden psicológico que determinarían al fin una nueva encarnación del HUN vienen resumidas por R. Wilhelm de la siguiente manera: "El Yo experimenta ahora el fruto de sus actos buenos y malos en cielos e infiernos... Cuando el espíritu más se sumerge y se encierra en su propio estado interno, tanto más queda él envuelto en ellos mismos, hasta quedar fijado en ellos como en un objeto mental; la identificación con dicho estado es tan extrema, que el Yo acaba por desaparecer de la superficie empírica; en este estado surge el complejo de imaginaciones que compelen al espíritu a entrar en un nuevo seno materno para dar comienzo a una nueva vida" [14].

Se manifiesta, pues, ya aquí una clara oposición, por una parte entre el Hinduísmo y el Budismo Súdico del Hinayana (paralelamente se puede decir de las doctrinas plagiadas por las sociedades teosóficas y espiritistas del occidente), y esta doctrina todavía amalgamada y confusa del "Tai I Ging". De aquí que en el Mahayana chino-japonés surjan ideas nuevas a partir del mismo confusionismo de los primeros budistas de la China. Precisamente la ausencia de sentido transcendente en los valores éticos hace que en el Zen las condiciones morales del sujeto no tengan parte en la determinación de ningún estado del alma después de la muerte. No hay en Zen ningún substrato individual anímico fuera del cuerpo;

---

[13] *Ibid.*, p. 97.
[14] *Ibid.*, p. 95.

la voluntad de vivir crea la ilusión del Yo, el cual transmigra de cuerpo en cuerpo sin solución de continuidad. De esta forma, los factores determinantes de las reencarnaciones en Zen son también de un orden metafísico, y no ético. El Yo, según el Dr. D. T. Suzuki, procede de un desdoblamiento de la unidad inicial del Absoluto en una voluntad o deseo, desdoblamiento que desemboca en la oposición, asimismo intelectual, entre un sujeto consciente y un objeto; de este desdoblamiento procede el mal metafísico, la angustia de la existencia de los opuestos, de la dolorosa existencia personal dentro del círculo cerrado "sujeto-objeto". Sólo que en Zen, en oposición a la doctrina del "Tai I Ging", esta doctrina es aceptada en toda su radical amplitud: como resultado, el mal ético y sus consecuencias en el más allá se echan por la borda; la inmortalidad del alma como tal no tiene, pues, sentido en el Zen [15].

Otra mentalidad semejante a la de Mou Tzu la encontramos en "Cheng-Tao-Tzu" (364-427 d. J.), aunque con algunas diferencias que conviene remarcar. Aunque budista, sus raíces taoistas son también profundas. Acérrimo defensor de la inmortalidad del alma, sujeta desde luego a la transmigración, toma todos sus argumentos, como en el caso anterior, prestados de su fondo de cosmología neo-taoista, mucho más que a sus creencias meramente budistas. Más bien lo difícil en él es notar sus ligeros rasgos de budismo; al menos en los fragmentos conservados y traducidos por W. Libenthal, no hay alusión ninguna a un Nirvana y a una Iluminación mística, elementos que interpretados de una manera u otra, son siempre esenciales a todo budismo. Como en el "Tai I Ging", el Absoluto (Tai Chi) "es la madre de Ying y Yang; Ying y Yang son la raíz de las diez mil cosas". Como elementos originales y generadores de la vida humana, Cheng defiende la existencia de un "Orden Cósmico" (Li) y de un "Alma del Mundo" (Shen); éstos son considerados como elementos supraindividuales e inmutables, por tanto eternos; parece ser que estos dos elementos no tienen distinción real en la mente de Cheng-Tao-Tzu, sino que son más bien como dos aspectos de una misma realidad supratemporal y supraespacial. Cuando Cheng nos introduce en la exposición de dichos elementos, dice lo siguiente:

---

[15] Cfr. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Londres, 1958, I, p. 130. Según la concepción de Shankara (filósofo indio del siglo VIII, el más famoso representante de la escuela del "Vedanta" y creador de la doctrina de la "No-dualidad" (Advaita), no existen almas individuales que propiamente transmigren, sino sólo el Absoluto se puede decir que transmigra a través de las existencias individuales. Sin confundir esta doctrina con las hipótesis del Vitalismo de Bergson, y teniendo en cuenta la llamada dialéctica del Zen, podemos admitir que un punto de vista parecido se defiende en la filosofía zenista.

"Finalmente pude entender que el "Orden Cósmico" (Li) se encuentra siempre detrás de la moción de los cuerpos, y que tras este "Orden Cósmico" existe un "Alma del Mundo" [16].

En cambio, más abajo habla el mismo autor de la transcendencia que, con respecto al conocimiento del hombre, poseen estos dos principios, y los propone "per modum unius" de la siguiente forma:

"Así es el orden inalterable de la Naturaleza..., inescrutables son los caminos del "Alma del Mundo", el "Orden Cósmico" no puede ser descrito con palabras. Obscura y nebulosa permanece siempre la descripción de aquellos que tratan de penetrarlo" [17].

De donde parece deducirse que dichos elementos universales son sólo aspectos de una única realidad o principio transcendente e inmutable. Sobre el carácter personal de dicha realidad, nada se dice; sólo se acentúa su papel como causa de la personalidad de las almas individuales que participan de su inmortalidad. Otras veces une los dos conceptos en uno solo, como en la siguiente cita:

"Ying-Yang (creatividad-receptabilidad) es la raíz de las Diez-mil Cosas (como la causa inmediata de la multiplicidad en el mundo)... Y con todo ello es capaz de iniciar todo el múltiple desarrollo de las cosas sin abandonar su unidad. ¿Cuánto más, pues, podrá realizar el "Espíritu Cósmico (Shen-Ming), la Primera Luz que abraza igualmente al Mundo y a la Nada? Ahora podréis, pues, comprender por qué llamo yo a las almas inmortales" [18].

En esta cita aparece, pues, claro que el concepto de "Espíritu-Cósmico" no es más que una combinación de los dos conceptos previos:

Alma del Mundo (Shen) + Orden Cósmico (Li) = Espíritu-Cósmico (Shen-Ming).

Es de notar también la analogía que parece existir entre estos dos aspectos de una realidad supratemporal y supraindividual, y los dos principios, también supraindividuales, que forman el fundamento de la cosmología del "Tai I Ging", obra que ya hemos citado antes. Estos dos principios en el "Tai I Ging" se exponen en dicho libro bajo los nombres de "Sing" (La Esencia, Das Wesen) y "Ming" (La Vida, Das Leben). R. Wilhelm los describe de la siguiente manera: "La Esencia (Das Wesen = Sing), la cual, en todo caso, es aquí un concepto análogo al "Logos", aparece siempre en sus manifestaciones como íntimamente relacio-

[16] W. Liebenthal, *opus cit.*, p. 347.
[17] *Ibid.*, p. 352.
[18] *Ibid.*, p. 349.

nada con la "Vida" (Das Leben = Ming). El carácter "Ming" significa propiamente "Mandato" (Befehl), y consecuentemente contiene en sí un sentido de determinación (Bestimmung)..., como la medida de la fuerza vital a disposición de la Esencia; por ello se puede concluir que "Ming" (Vida) encierra un concepto comparable al "Eros". Ambos principios hay que considerarlos, desde luego, como supraindividuales [19].

Y es precisamente curioso que R. Wilhelm también propone éstos dos principios como aspectos de una misma realidad. He aquí sus propias palabras: "El Hombre se multiplica a sí mismo, de acuerdo con los rasgos esenciales que le caracterizan, en una pluralidad de individuos, en cada uno de los cuales se encuentra el "Uno Central" como principio de la vida; solamente que este único principio que en cada uno de ellos existe se manifiesta seguidamente en una especie de polaridad cuyos extremos son "La Esencia" y "La Vida" (Sing y Ming)" [20]. Todo ello lleva, pues, a la consecuencia de que el concepto "Shen-Ming" (Espíritu-Cósmico) representa una especie de realidad cósmica transcendente, generadora y reguladora de la vida, dotada de una super-consciencia que tiende a personalizarse [21]. Tanto es así, que en el lenguaje vulgar evolucionó hasta expresar la idea de una divinidad con carácter personal, a la que hay que temer y orar [22].

Teniendo, pues, en cuenta todas estas cosas, apenas podemos comprender cómo Cheng-Tao-Tzu podía llamarse a sí mismo budista. Su realismo ofrece, sin duda, muchos más muchos de contacto con la filosofía pluralista del Samkhya-Yoga, que con el idealismo tan común en las sectas del Mahayana. Pero lo que precisamente complica en él más la cosa, es esa especie de pan-enteismo que a través de su concepción del "Espíritu-Cósmico" parece querer proclamar; su defensa decidida de la inmortalidad eterna e incondicionada de las almas está muy lejos de casar lógicamente con las ideas acerca de su origen. No aparece en los textos muy claro en qué consiste este origen: por un lado, parece atribuirse a una especie de emanación del Espíritu-Cósmico, emanación que cierta-

---

[19] R. WILHELM, *opus. cit.*, p. 93.
[20] *Ibid.*, p. 92.
[21] Cfr. W. LIEBENTHAL, *opus cit.*, p. 347, nota 40.
[22] En el diccionario "Kenkyusha", "Shin-Mei" (Shen-ming) viene traducido por "Deity, God". La frase "Shinmei no kago ni yotte", se traduce por "by the protection of God". En el diccionario japonés "Kanazawa", la combinación "Sei-Mei" (es decir, el Uno Central al que alude R. Wilhelm), viene explicada de la siguiente manera: "Monogoto no seiritsu iji seraruru yuiitsu no Chikara", es decir, "La fuerza una y trascendente, que trae todas las cosas a la existencia y las conserva en ella".

mente participa de sus caracteres de inmortalidad y eternidad, pero que por otro lado queda sin exacta delimitación en lo que se refiere a las relaciones de inmanencia y transcendencia, y al grado de dependencia con que las almas están ligadas al Espíritu-Cósmico del que se dicen emanar. Por otro lado parece el autor atribuir dicho origen del alma individual como a un resultado inmediato de la información de los distintos cuerpos por el mismo "Espíritu-Cósmico" [23]. Tal vez sería interesante citar algunos de los argumentos propuestos por Cheng-Tao:

"Un miembro del cuerpo puede ponerse enfermo, y aún es posible perder un ojo o un oído sin que por ello se produzca la muerte. Si la vida de un cuerpo en particular no queda, pues, afectada por la pérdida de un miembro, ¿cuánto menos podrá perecer, por tanto, la inmutable Esencia que fundamenta el ser de las almas y que anima la creación y misteriosamente penetra todos los cuerpos?" [24].

Y más abajo añade:

"El alma es vida en sí misma, vida que radica en el Origen de las cosas; ¿Cómo puede, pues, corromperse dicha vida junto con el cuerpo, el cual no pasa de siete pies de altura, viniéndose abajo juntamente con la prisión que le encierra?... Estas consideraciones deberían bastar para probar que el alma es inmortal" [25].

Como diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, Cheng-Tao aduce la diferente constitución substancial de ambos:

"Un cuerpo vive en tanto en cuanto es capaz de respirar; cuando la respiración se agota, aquél muere; en cambio el alma participa de la vida de la Consciencia Cósmica. Aunque lo inactivo y lo activo se asocian, sin embargo la fina (substancia del alma) y la basta (substancia del cuerpo) se originan en esferas totalmente diferentes; no hay más que una pura cooperación entre ambos" [26].

Este concepto de "Consciencia Cósmica" parece considerarse en el autor como un atributo inherente al Espíritu-Cósmico; esta Consciencia,

---

[23] Esta concepción sería mucho más afín a la filosofía del Samkhya (Cfr. nota 3) que a cualquier otra concepción budista, con la diferencia que en la Samkhya, el Espíritu puro (sánscrito "Purusha", correspondiente al HUN), es múltiple desde el principio, y no universal en un principio y sólo múltiple por la información de los cuerpos como en Cheng-Tao-Tzu. No queremos con esto decir que en el Samkhya se defienda ni mucho menos una información propiamente dicha, en el sentido aristotélico. En dicha filosofía, el Espíritu o "Purusha" tiene como único efecto de su unión el "Prakirti" (o materia), el reflejar su propia conciencia pura en los órganos constituidos por los llamados tres "Gunas" (inteligibilidad, energía y potencia). De este reflejo de la conciencia del "Purusha" inmutable sobre dichas operaciones de los citados tres "Gunas", surge el "Citta" o "Aparato psíquico" (correspondiente en algún modo al alma PO). Aunque es claro que la filosofía del Samkhya está fundamentada sobre principios absurdos, no se puede negar sin faltar a la justicia un gran ingenio en los detalles de su construcción sistemática.

[24] Cfr. W. LIEBENTHAL, *opus cit.*, p. 347.

[25] *Ibid.*, p. 348.

[26] *Ibid.*, pp. 347 y ss.

que es supraindividual, adquiere múltiples individuaciones al animar los cuerpos a los cuales "penetra", dando origen de este modo a las almas individuales. Con todo a Cheng-Tao le queda por explicar cómo el alma permanece en su individuación personal, aun después de abandonar el cuerpo en los períodos entre muerte y reencarnación. En un intento de explicación, nuestro autor propone un símil sumamente primitivo en su forma, pero que en su intención hace recordar, de una manera curiosa, la doctrina de la mera dependencia extrínseca (es decir, dependencia en sus operaciones, no en su ser) del alma con respecto al cuerpo de acuerdo con el sistema hylemórfico aristotélico-tomista. Dice lo siguiente:

"Permitidme explanar este punto demostrando las diferentes naturalezas del cuerpo y el alma. El fuego tiene que aplicarse a sí mismo a un combustible; sin combustible no hay fuego. Pero aunque el combustible es el objeto de la aplicación, no es precisamente en él donde el fuego se origina. Pues el fuego existe independientemente, aun cuando necesita del combustible para entrar en acción. Si el fuego tuviera que contar con el combustible en orden a existir, se seguiría que no habría habido fuego antes de Sui-Jen (descubridor mítico del fuego)... Semejante es, pues, la asociación entre el cuerpo y el alma. Por razón de la mutua aplicación de ambos surge la vida. No es que el alma exista sólo mientras el cuerpo existe, y desaparece después cuando el cuerpo se corrompe... Como el fuego, el alma no depende (en su existencia) del cuerpo [27].

Como vemos, existe gran afinidad entre las doctrinas cosmopsicológicas expuestas por Cheng-Tao, por una parte, y las de Mou-Tzu y el autor del "Tai I Ging", por otra. El remanente de un gran fondo taoista permanece bien claro y definido. Pero hay una gran diferencia en Cheng-Tao, que, como adelantamos antes, conviene remarcar muy bien: El bien y el mal ético viene a considerarse en este autor, de nuevo, como los únicos determinantes de las reencarnaciones, en oposición al "Tai I Ging" y Mou-Tzu, en los que el Bien y el Mal éticos determinan ciertas ascensiones y descensos en la vida postcorporal del alma que se concretan en estados llamados paraíso o infierno. Para Cheng-Tao el paraíso o infierno se da (como en el Theravada, el Budismo Tántrico del Tibet, en el Hinduísmo y en la metempsícosis de los gnósticos) en este mundo en una sucesión de reencarnaciones cuyas condiciones vienen regidas por el Karma. Según Cheng-Tao:

"La transmigración de las almas es el fruto de las buenas y malas obras" [28]. "El alma se acomoda al cuerpo, de tal modo que hay hombres sabios y los hay estúpidos... La raíz kármica (de este proceso) está siempre escondida en el pasado, pero

[27] *Ibid.*, p. 350.
[28] *Ibid.*, p. 351.

sus frutos no maduran sino hasta muy tarde..., por esto un cuerpo crece y se transforma; unos sufren un cruel destino, mientras otros gozan de uno bueno, y todo ello ocurre siguiendo un curso natural...:" [29].

En todo caso queda aquí en pie una valoración intrínseca de la conducta moral, aunque en un sentido plasmado sobre el llamado "Samsara" de las escuelas hinduístas [30]. Ciertamente, si por medio de una recta conducta moral se puede llegar a transformar el llamado "Mal Karma" de las existencias anteriores en un "Buen Karma", si un individuo tiene siempre en sí mismo la capacidad de transformar la actual existencia dolorosa en una futura llena de felicidad, y ello por medio de buenas obras, entonces es claro que desaparecen todas las razones para sostener que la existencia "como tal" es un mal radical metafísico, y con ello se abre el camino para una más fácil aceptación de la inmortalidad personal de las almas. Con todo, aquí se originaría para un budista una seria dificultad: ¿Qué posición tendría que tomar un hombre como Cheng-Tao con respecto a la total disolución del Yo personal en el llamado Nirvana? Supuesta la admisión del Nirvana como última realidad absoluta, vacía de toda relatividad y multiplicidad (la cual se considera como pura ilusión, y como opuesta al conocimiento intuitivo místico), queda asimismo proclamada la idea de que la existencia "in individuo" es radicalmente un fruto del error y de una desviación inicial perversa, causante del círculo vicioso "nacimiento-muerte-nacimiento". Siguiendo este punto de vista, no quedaría lugar alguno para la mencionada división del Karma entre Buen y Mal Karma, ya que toda existencia personal sería en dicho caso intrínsecamente mala "ut sic"; y precisamente los llamados Buenos Destinos serían los peores, ya que éstos no conducirían sino a un mayor y más obstinado fijamiento del espíritu en el propio Yo, y a un más intenso deseo de prolongar la existencia personal. El resultado de ello sería un progreso "usque in infinitum" de las reencarnaciones.

* * *

Vamos a pasar ahora a un estudio rápido de un grupo de textos, cuyos autores parecen prescindir de todo valor ético, aun incluso como exigitivo y determinante de un estado de supervivencia extracorporal del alma.

---

[29] *Ibid.*, p. 352.

[30] "Samsara" es un nombre aplicado al círculo de las reencarnaciones, las cuales vienen reguladas por la ley del Karma, de acuerdo con el Bien y el Mal. Corresponde al concepto hindú de la llamada Metempsícosis.

No cabe duda que las complicaciones y dificultades que se derivan de una afirmación de los valores éticos como determinantes de la transmigración de las almas, ya hizo pensar a muchos serios budistas en la necesidad de desprenderse de dicha concepción. La enorme dificultad para la admisión de una metempsícosis con fundamentación ética (o sea, reencarnaciones que se conviertan en premios o castigos de buenas obras o pecados cometidos en vidas anteriores), radica en la concepción de lo que podríamos llamar *persona ética* en relación con el problema de la responsabilidad moral. Persona ética no sería en este caso sinónimo de substrato hipostático, mucho menos del mero substrato anímico como coprincipio del ser humano total. El concepto de *persona ética* encierra una serie de categorías que pertenecen inmediatamente al orden predicamental, y una mera unidad hipotética, de un puro orden transcendental (usando términos escolásticos), en la raíz del "ultimum subiectum attributionis" como vértice ontológico de la individuación, no bastaría, ni por hipótesis, para dar unidad a la responsabilidad moral de lo que en realidad serían diferentes personas en su sentido ético. Persona ética, como aspecto de la personalidad psicológica, encierra asimismo un sentido evolutivo, de desarrollo, cuyo factor principal es la continuidad de los hechos de conciencia bajo el horizonte de un Yo; dicho horizonte se encuentra "tamquam tabula rasa" cuando un ser humano, como tal, da comienzo a su existencia, y forma con él una "totalidad" cerrada; sólo dentro de la unidad o de la "totalidad" que se realiza dentro de dicho horizonte puede surgir el hecho de la responsabilidad moral. En el caso de la transmigración de las almas, cada encarnación formaría una "totalidad" no sólo psicológica, sino también moral, y las consecuencias de carácter ético en los actos que la integran no podrían transponerse de una totalidad a otra.

Esto parece que ya lo vislumbró el famoso emperador de la dinastía Liang, célebre por sus consideraciones filosóficas en su comentario al "Nirvana Sutra". En su escrito "Shen Ming ins the cause of Buddhahood" [31], el emperador Wu hace uso de la palabra sánscrita "Citta" para expresar las diversas encarnaciones de un alma [32]. Libenthal traduce estas

---

[31] Cfr. W. LIEBENTHAL, *opus cit.*, pág. 376. El emperador Liang Wu Ti estuvo en el gobierno desde 502 hasta 549 d. J.

[32] La palabra "Citta" (sáns.) es frecuente en la literatura del hinduísmo. Originariamente parece haber sido empleada por el Samkhya-Yoga de Patanjali para expresar el "aparato psíquico" resultante de la unión del espíritu estático (Purusha) con la materia activa (Prakirti) (cfr. nota 23). Este "citta" acompaña al "Purusha" a través de todas sus encarnaciones hasta la última liberación de éste, por la que el "Purusha" vuelve a su estaticidad absoluta originaria. Entre muerte y reencarnación

palabras por "mental unit". Acerca de la relación entre la desaparición de un "mental unity" (citta) y la aparición de otro, Liang Wu dice lo siguiente:

"Cada unidad mental (citta) prende por la aplicación de otra unidad mental... En el "citta" hay siempre una esencia inmutable que subsiste bajo sus propias aplicaciones. Es cierto que las multiformes aplicaciones del "citta" están sometidas al crecimiento y corrupción, pero la substancia única (bajo dichas aplicaciones) *es siempre la misma*. Y esta substancia es "Shen-Ming", la cual es *ignorante* (avidya)...".

Supongamos que la precedente "unidad mental" comete un pecado grave, y que la siguiente, en cambio, realiza una obra muy buena; entonces, a pesar de la enorme diferencia existente entre dicho bien y dicho mal..., tiene que haber un substrato común (entre las dos (cittas"); si no, ¿cómo es posible que puedan formar una continuidad? De aquí se sigue que el mal precedente se desvanece en el curso de las cosas, mientras que la ignorante "citta" queda sin salir de su error; lo mismo ocurre cuando un bien se realiza, la ciega "citta" sigue siendo ciega. Por esta razón dice el Sutra[33]: *La ignorancia* (avidya) va siempre ligada con las pasiones que crean el sufrimiento..." [34].

Tenemos, pues, que para Liang Wu, el bien y el mal éticos no afectan para nada a la cualidad del último substrato inmutable del "citta", cuyo mal radical o remedio no consiste en cometer el mal o en practicar el bien, sino en el hecho de que su existencia individual es esencialmente "Avidya" (sánscr. = Ignorancia) y está basada en la Ignorancia metafísica de su estado original absoluto, y que por tanto, dicha existencia como tal individuo es un "Mal metafísico". El único bien, pues, consiste únicamente en salir de dicha "Ignorancia" (avidya) por medio del "Conocimiento místico" (Pranja), con lo que se reconoce el estado original (Dharmakaya) y se obtiene la meta final del Buddha (Arhat). Si tal es la concepción de Liang Wu, podemos decir en verdad que en él nos encontramos ya muy cerca de la concepción del llamado ZEN.

Precisamente hablando del bien y del mal, y de la "Ignorancia", Hui-Yuan, el pre-zenista más cercano al Zen, nos dice lo siguiente:

La Ilusión (avidya) está siempre extendiendo su red de errores... La Ilusión limita la visión y hace que la voluntad y los pensamientos se concentren en las cosas... cuando un cuerpo se fragua se opera entonces una escisión entre lo que llamamos el Yo y todo lo demás; una vez que los pensamientos se concentran en las cosas se cumple con *la condición necesaria para discernir entre el bien y el mal*..." [35]. "Cuan-

---

el "Citta" queda reducido al remanente de causas kármicas, que llevarán al Purusha a una nueva encarnación; en el período de cada una de estas encarnaciones el "Citta" se manifiesta en una "unidad mental" (Manas). Liang Wu Ti parece identificar el "Citta" con dicha "unidad mental" manifestada con cada encarnación, de aquí que Liebenthal traduzca "Citta" directamente por "mental unity".

[33] "Nirvana-Sutra" (Norther edition), Taisho, p. 411 b 18.

[34] Cfr. W. LIEBENTHAL, *opus cit.*, pp. 377 y ss.

[35] *Ibid.*, p. 359.

do uno deja de notar todo contacto entre el Yo y el resto de las cosas (relativas), entonces desaparece el torbellino de los intereses en pugna *ante la visión del Absoluto*... En este momento se puede decir que no hay recompensa ninguna, aun cuando las buenas obras de uno cubran toda la tierra, y que no hay castigos, aun cuando los pecados de uno sean innumerables" [36].

Estas palabras podrían haber sido redactadas por cualquiera de los maestros más representativos del Zen, como Hui-Neng, Matsu, Hakuin, Ikkyu y otros. Para los grandes maestros del Zen, la superación de todas las diferencias ontológicas por medio del "Satori" afecta también a la oposición entre el Bien y el Mal. La última e indivisa unidad a la que se llega por medio de la experiencia mística transciende toda discriminación entre el Bien el Mal:

"El bien y el mal—dice el llamado Sexto Patriarca del Zen, Hui-Neng—son los dos extremos de una oposición, pero su naturaleza original no ofrece opuesto ninguno. Esta indivisa naturaleza es la única naturaleza real. En esta naturaleza última de la realidad no hay infección alguna de Bien o de Mal" [37].

"No te adhieras con demasiada fuerza al Bien; no te esfuerces por arrojar el Mal de ti. Ni en la pureza ni en la impureza, en ninguna de las dos te debes apoyar. Sólo de esta manera puedes llegar a comprender el "vacío" (de todo lo relativo), aun en la naturaleza del pecado" [38].

"Cuando uno purifica el fondo de su espíritu y llega a la contemplación de la propia naturaleza, entonces ve uno que no hay ningún paraíso en el que esperar, ningún infierno que temer, ninguna pasión que quebrantar, ninguna dualidad entre el Bien y el Mal..." [39].

Y esto es también lo que dice el Dr. D. T. Suzuki, considerado actualmente como la mayor autoridad en Zen: "Si el Yo es una ilusión, entonces es todo lo que acaece bajo el nombre de esta fuerza causativa también una ilusión, incluidos los pecados morales" [40].

* * *

Hemos recorrido distintas facetas del pensamiento pre-zenista en China y hemos podido comprobar a través de las fluctuaciones de dicho pensamiento cómo el núcleo del debate acerca de la inmortalidad del alma está centrado principalmente en el valoramiento de la personalidad y sus actos. Hemos visto cómo los flojos y preconstruidos argumentos

---

[36] *Ibid.*

[37] Citado por Heinrich Dumoulin, S. J., "ZEN. Geschichte und Gestalt". Bern 1959, p. 98 (del "Huineng-Sutra", cap. VI, traducción de Rouselle en "Sinica", 1936, XI, 5-6).

[38] H. Dumoulin, *opus. cit.*, p. 103.

[39] *Ibid.*, p. 187. Texto del maestro Ikkyu, tomado del escrito "Amida hataka Monogatari" 182).

[40] D. Teitaro Suzuki, *Die Zen Lehre von Nicht-Bewusstsein*, München-Planegg, 1957, p. 108.

metafísicos del Neotaoismo chocan de frente con la interpretación de una experiencia mística de tendencia marcadamente *despersonalizadora*, y en este choque, las consecuencias de dicha experiencia, de dicha *iluminación*, quedan predominantes sobre las razones metafísicas, que por supuesto, presentadas como hemos visto por el Neotaoismo, son sumamente flojas e inconvincentes. El predominio de dicha *iluminación*, como superación de la dualidad *Subjeto-Objeto*, ha quedado cristalizada como esencia del Zen.

Un estudio detenido de la fenomenología de dicha experiencia nos llevaría a formular un trabajo demasiado largo. Quisiéramos, con todo, dejar sentados brevemente los principios que podrían dar lugar a una interpretación de tipo monista, y que de hecho llevan a las conclusiones erróneas sobre la no existencia absoluta del Bien y del Mal a las que hemos aludido anteriormente, una actitud, como hemos visto, enteramente contraria a la exigida por los principios netamente cristianos sobre el valor de la persona y de sus actos morales.

Para ello tendríamos que confrontar los datos fenomenológicos de la mística cristiana con los datos que nos dan los místicos orientales, especialmente los maestros del Zen, y tratar de buscar la razón que justifique la presencia de estos dos mundos místicos, que con ser semejantes desde algunos puntos de vista, son también tan abismalmente distintos.

Cae fuera de nuestro intento hacer un correcto estudio de la teoría de Max Scheler, expuesta en su "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" y en el "Vom Ewigen im Menschen", según la cual se postula lo que podríamos llamar *inaccesibilidad* (Unaufsschliesbarkeit) de la persona en cuanto tal. Según Max Scheler, la esencia de la personalidad en su sentido metafísico transciende todo objeto directo del conocimiento; por eso todo contacto con la persona es naturalmente indirecto, y sólo posible a base de la comunicación e iniciativa cuyo último origen queda siempre en la voluntad libre de la dicha persona; en resumen, sólo se conoce a la persona a través de su propia e inalienable *revelación*.

El punto neurálgico en nuestro caso no está sino en la transcendencia propia de la esencia de Dios, y por ende, de lo que haciendo uso de un concepto análogo, llamamos personalidad divina. Un conocimiento directo y propio de la esencia de Dios es naturalmente imposible, y por ende, toda experiencia directa o inmmediata de la personalidad del mismo queda excluida del campo del alcance del conocimiento natural del hombre. Dicha transcendencia no se salva sino sólo por medio de una comu-

nicación por parte del transcendente. Si Dios es por esencia personal, no se le puede experimentar como tal, sino a base de su propia iniciativa; dicha iniciativa, que desde luego se le puede titular *graciosa*, depende esencial y exclusivamente de una determinación soberanamente libre. Por muy lejos que llegue el poder de la intuición humana, ésta nunca llegará a rebasar por sus propias fuerzas las barreras de la transcendencia de un Absoluto personal.

De que toda experiencia mística tiende a una polarización de la facultad cognoscitiva hacia una dimensión, que más que positivamente absoluta, podríamos llamar *meta-relativa*, es cosa cierta a juzgar por los datos que nos proporcionan los místicos en general. Este terreno de la *meta-relatividad* no supone en sí mismo una entrada en la profundidad del único ser absoluto en su plenitud de perfección, el "Ens a se" (respecto del cual un conocimiento meta-relativo tendría una mera posición precisiva), sino supone solamente cómo un escape o liberación de los objetos, que, por su limitación, son partes integrantes de una multiplicidad que se refleja como tal en el conocimiento, y por tanto de una relatividad objetiva. Dicho escape o disolución de las condiciones ordinarias del conocimiento, puede tener como término inmediato una polarización de la conciencia intelectiva y aun afectiva hacia un campo abierto, ante un *indefinido* o infinito que podríamos llamar *sincategoremático*. Nada puede expresar mejor este vacío absoluto de las formas que las mismas expresiones que usan los místicos y fundadores principalmente de las sectas del Mahayana, y de ello es un claro reflejo el continuo uso por parte de estos autores de la palabra sánscrita "Sunyata", que los maestros del Zen japoneses traducen por "Mukyo", el *Vacío*. No hay aclaración que nos pueda dar idea más exacta de lo que los budistas quieren significar por la palabra Nirvana, que la inteligencia de los presupuestos de este estado místico de *indiferenciación* absoluta que hemos preferido llamar de *meta-relatividad subjetiva* en oposición a la *multiplicidad objetiva*. Muchos autores hablan de una manera confusa sobre el contenido de la palabra Nirvana, confundiéndolo con cierto estado de indiferencia y desapasionamiento, con cierto estado de pasividad interna que no es sino efecto del estado nirvánico, y que de ninguna manera se puede identificar con él. Para el místico oriental, este estado místico, no de indiferencia, sino de indiferenciación subjetiva, es idéntico al presunto estado definitivo al que se llega cuando el alma escapa por fin al círculo de "nacimiento-muerte". El que la experiencia mística no sea definitiva en sí, se atribuye al hecho de que los remanentes kármicos todavía ejercen su

causalidad como por inercia, hasta que desaparecen por completo en el momento de la muerte.

Suponiendo los datos de los que hemos hablado, no es difícil comprender el hecho de una despersonalización o desindividuación fenomenológica. La ausencia de toda polaridad en la experiencia mística entre el vértice de la persona humana y la personalidad del "Ens a se", tendría como resultado una total desconexión de opuestos, y el Yo óntico perdería momentáneamente, por razón de su polarización ante el "Vacío místico", toda capacidad de reflexión sobre sí mismo. De ahí la impresión fenomenológica de despersonalización en el sujeto vidente, y de aquí todas las consecuencias que como posterior interpretación fácilmente se desprenderían *en relación a la inmortalidad del espíritu* como individuo. Tal vez las ideas anotadas en este artículo nos hagan vislumbrar un poco el papel que la llamada *mística natural* juega en la fundamentación de toda filosofía oriental, y en particular en la concepción sobre la inmortalidad del alma. Nuestros postulados lógicos carecen de sentido en las formulaciones de las filosofías orientales. En su lugar, juegan los postulados fenomenológicos del conocimiento meta-relativo un papel definitivo, el cual lleva al enorme abismo existente entre el cristianismo y el pensamiento del oriente.

ALFONSO VERDÚ, S. J.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

MANUSCRITOS DE FILOSOFOS JESUITAS ESPAÑOLES CONSERVADOS EN EL ARCHIVO DE LOYOLA

En este catálogo de manuscritos nos hemos limitado a los "cursus philosophici", es decir, los textos que se leían y dictaban en las escuelas jesuíticas, dejando de reseñar otros trabajos, que son los menos, de investigación o refutación de puntos filosóficos, como por ejemplo éste del P. Idiáquez: *"El Newton de la Theología propuesto al Señor Abate Don Juan Andrés sobre su Obra: Del Origen, Progresos y Estado Actual de toda Literatura"* (Est. 8, Pl. 1, núm. 18 bis).

Otra limitación de nuestro catálogo viene impuesta por la época, ya que sólo reseñamos los manuscritos de los siglos XVII y XVIII y de autores conocidos, dejando para más tarde el elenco de 30 anónimos de esta misma época.

Para los datos biográficos introductorios nos hemos valido de los catálogos trienales, del diario inédito del P. Luengo y de las fuentes impresas más conocidas como Backer, Sommervogel, Uriarte-Lecina, Hurter.

Este trabajo en parte continúa y en parte completa el estudio similar que de los manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional publicó el P. Ceñal (PENSAMIENTO, 15 (1959), 61-82), y pretende presentar el material para una investigación directa de las escuelas filosóficas jesuíticas del XVIII, y de rechazo completar esa laguna de nuestra Historia de la Filosofía Española del siglo XVIII, el siglo de los "modernos".

1. ARANGO (Bartolomé), 1634-1684).

Nace en Pravia (Asturias) el 1634. Entra en la Compañía el 1655. Enseña filosofía en Compostela, donde en 1667 escribe nuestro manuscrito. Luego es profesor de Teología durante ocho años en Valladolid, y muere en

Pravia en 1684. Se conservan otros manuscritos suyos en la Biblioteca Universitaria de Salamanca: "De Voluntate Dei, perfectionibus Christi et Incarnatione", en 4.°, 3 vols.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 1. Cod. papyr. Enc. Esp. 220 × 150. 324 fols.
En el lomo: P. Bart. de Arango, S. I. Logica.
Fol. 1 r.: R. P. Bartholomaei De Arango Societatis Iesu Cursus Philosophicus Pars Prima seu Logica.
Fol. 1 v.: Prolusiones ad mentem Aristotelis quas vulgo Summalae vocant.
Fol. 46: Finis Summularum. Laus Deo per saecula. Ad majorem Dei Gloriam proximorumque salutem. Per reverendum Patrem Bartholomaeum De Arango publicum Philosophiae profesorem in Compostellano Assumptae Virginis Collegio.
(Portada Nueva) Disputationes in Universam Aristotelis Logicam. IHS. Per Revm. P. Bartholomaem de Arango. In collegio Compostellano Assumptae Virginis Societatis Iesu Publicum Professorem. Anno Domini 1667.
Fol. 325 en blanco.
Fol. 326 (sin numerar): Index Sectionum sive disputationum quae in hac Logica continentur.

2. Calatayud (Pedro), 1689-1773.

Nació en Tafalla el 1 de agosto de 1689. Entró en la Compañía en la provincia de Castilla el 31 de octubre de 1710, profesando el 1727. Enseñó Retórica y Filosofía en el Colegio de Medina del Campo; Sagrada Escritura en el de San Ambrosio de Valladolid. Evangelizó las principales provincias de España y Portugal con fervor y fruto apostólico, lo cual le acarreó sangrientas persecuciones y calumnias de parte de los libertinos y nuevos filósofos. Son innumerables las obras que escribió de carácter ascético y devoto, de doctrina cristiana y de misiones. Apuntes manuscritos de filosofía se conservan varios en la Biblioteca Nacional (mss. 8, 323), en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (mss. Jesuítas: est. 3, caj. 6, n. 29 y 30) y en el Archivo de Loyola. Desterrado a Italia con los demás jesuítas en 1767, murió en la casa de S. Luis de Bolonia el 27 de febrero de 1773 con fama de santidad. Muchos de aquellos jesuítas muertos en Italia le recuerdan en sus cartas con veneración. El P. Fco. Xavier de Idiáquez quiso ser enterrado junto a su sepulcro después de haber escrito su vida.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 2. Cod. papyr. Enc. Esp. 260 × 155. 235 fols.
En el lomo: Logica. Pedro Calatayud.
Folio de guarda (Letra posterior): Logica del V. P. P. Calatayud escrita por Basilio Domínguez en 1723.
Fol. 1: en blanco.
Fol. 2 r.: Initium Sapientiae est timor Domini. Disputationes in universam Aristotelis Dialecticam.
Fol.: 233 v.: Dictante Remo. Pe. Petro de Calatayud haec a me Basilio Domínguez scripta fuit Logica e impositus Dei auxilio fuit finis die septimo augusti anno Doni, millessimo septemgentessimo viqessimo tertio.
Fol. 234 r: Index Disputationum et sectionum Logicae.

3. Campuzano (Fernando), 1702-1748.

Muere en Azcoitia el 23 de febrero de 1748 a los cuarenta y seis años de edad y treinta de vida en la Compañía de Jesús.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 3. Cod. papyr. Enc. Esp. 235×170. 154 fols.
En el lomo: Physica. Fernando Campuzano. Año 1731.
Folio de guarda: Domingo de Ugarte escribió este libro. Año de 1731 en el colegio de la villa de Bilbao, siendo Rector el Padre Fernando Campuzano.
Fol. 1 r.: Disputationes in Libros Physicoum. Proemium: Exacta iam laboriosa logicae via, ad amenos philosophiae campos...
Ibídem: Liber Primus Physicorum.
Fol. 72 v.: Liber II Physicorum.
Fol.: 137 r.: Liber III in sex reliquos phisicorum libros.
Fol. 154 v.: Finis coronat opus. Domingo de Ugarte.

4. Cardaveraz (Agustín), 1703-1770.

Nació en Hernani (Guipúzcoa), como consta por la fe de bautismo—no en San Sebastián, como afirman varios escritores—, el 28 de diciembre de 1703. Entró jesuíta el 20 de agosto de 1721, y profesó el 2 de febrero de 1739. Enseñó gramática en el colegio de Bilbao, filosofía en Pamplona y teología moral en Oñate. Se dedicó a la predicación, y la orden del destierro le sorprende en Loyola dando ejercicios espirituales. Murió en Castel San Giovanni, cerca de Bolonia, el 18 de octubre de 1770. Se distinguió por su celo en propagar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en España. Son muchas las publicaciones de vulgarización ascética en vascuence.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 4. Cod. papyr. Enc. Esp. 200×160. 169 fols.
Fol. 1 r.: Dialecticae Elementa, vulgo Summulae. Proemium... Aggredimur scientiam illam communi nomine Philosophiam, quam Aristoteles Philosophorum facile Princeps in Rationalem seu Dialecticam; in Naturalem seu Physicam; in Transnaturalem seu Metaphysicam, et in Moralem divisit. De tribus ordine primis, ad Maiorem Dei gloriam et vestram omnium utilitatem Deo O. M. favente, auspiceque adorabili Iesu Corde, agendum nobis est hoc trienali curriculo.
Fol.: 169 v. (al fin): Sed utinam omnis labor cedat ad majorem Psim. Triatis. Gloriam, necnom adorabilis Cordis Iesu, et Virginis Matris.

5. Chacón (Juan), 1578-1639.

Nació en Cevico de la Torre (Palencia) el año 1578. Entró en la Compañía en la provincia de Castilla el 1 de noviembre de 1596, profesando el 19 de febrero de 1613. Enseñó filosofía algunos años y teología más de treinta, alternando las clases con el púlpito. Murió en Valladolid en 1639. En opinión del P. Henao, si sus escritos se hubieran impreso, tendría ahora fama de gran teólogo de su siglo.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 5. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 140. 458 fols. 5 hs. sin numerar.

Al lomo: P. J. Chacón, S. I. In Logicam Aristotelis. 1605.

Fol.: 2 r.: Commentarii et disputationes simul in Universam Aristotelis logicam per sapientissimum Patrem Joannem Chacon Societatis Iesu Theologum et in Palentino Collegio Philosophiae professorem anno domini 1605.

Ibídem: Proemium.

6. Corduba de (Pedro Jerónimo), 1619-1693.

Nació en Montilla (Córdoba) el 3 de enero de 1619. Entró en la provincia de Castilla el 3 de abril de 1636. Enseñó filosofía en el colegio de Santiago de Compostela y de este tiempo es nuestro manuscrito. Después enseñó teología en S. Ambrosio, de Valladolid. Fue provincial de Castilla, predicador de su Majestad, calificador del Santo Oficio y teólogo de la Junta de la Concepción. Murió en Loyola el 6 de noviembre de 1693. Otros ejemplares del curso que presentamos se encuentran en la Universidad de Santiago, en el Convento de San Francisco, de Santiago, y en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 6. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 402 fols. 40 págs. en índices y en blanco sin numerar.

Al lomo: P. Petri de Corduba, S. I. Comm. in Physicam Arist.

Dos hojas de guarda.

Portada: Commentaria in Universam Aristotelis Phylosophiam. Pars Secunda totius Physicae disputationes complectens. Auctore Reverendo Padre Petro Hyeronimo de Corduba e Societate Iesu in Collegio Compostellano eiusdem Soc. Phylos. professore. Anno 1650. Compostellae. Anno a Nativitate Dni. 1650, die 19 octobris.

Pág. 1: Disputatioenes in octo libros Physicorum Aristotelis.

Pág. 11: Liber Primus Physicorum.

Pág. 111: Finis primi libri Physicorum. Impositus autem est die decimatertia Januarii anni Domini millesimi sexcentessimi quinquagesimi primi. Franciscus de Recuerda scripsit.

Pág. 112: en blanco.

Pág. 113: JHS. Liber secundus Physicorum.

Pág. 169: Liber tertius Physicorum.

Pág. 339: Die 17 Junii. Anno 1651. Finis libri tertii.

Pág. 340: Liber quartus Physicorum.

Pág. 362: Liber quintus Physicorum. Liber sextus Physicorum. Librum istum nemo est qui dubitet totum esse de compositione continui.

Pág. 384: Die 7 Julii 1651. Finis libri sexti.

Pág. 385: Liber septimus physicorum.

Pág. 393: Liber octavus Physicorum.

Pág. 402: Finis octo librorum physicor. Impositus die 18 Julii Anno Domini 1651. Franciscus de Recuerda scripsit.

Págs. (sin numerar): Index Disputationum et sectionum (8 págs.). Index rerum omnium quae in hac physica continetur. Primus numerus disputationes; 2.° números marginales indicabit (32 págs.).

7. Corduba de (Pedro Jerónimo), 1619-1693.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 6. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 388 páginas. 8 págs. de índices sin numerar.

Al lomo: P. Petri de Corduba, S. I. Comm. in logicam Arist.
Portada: Hoja rasgada del original.
Pág. 1: Tractatus Primus Dialecticae Institutionum Proemium.
Pág. 65: Tractatus secundus. In proemiales Logicae disputationes.
Pág. 166 (al margen): Die 18 Martii 1640.
Pág. 167: Tractatus Tertius. De Universalibus.
Pág. 230: Tractatus Quartus. De praedicabilibus in particulari.
Pág. (sin numerar): Index disputationum et sectionum quea in hac Logica continentur (6 hs.).

8. Corduba de (Pedro Jerónimo), 1619-1693.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 6. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 3 hs. de guarda. 170 págs. 32 págs. de índices.
Al lomo: P. Petri de Corduba. Comm. Philos. Arist.
Portada: Commentaria in universam Aristotelis Phylosophiam. Pars tertia totius Metaphysicae disputationes complectens. Auctore R. P. Petro Hyeronimo de Corduba e S. I. Collegio Compostellano eiusdem Societatis Philosophiae professore. Compostellae. Anno Dni. 1651.
Pág. 1: Commentaria in Aristotelis Metaphysicam.
Pág. 170: Februarii die 24, 1652.
Una hoja en blanco.
Pág. 1: Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima.
Pág. 309: Finis 22 junii. Anno 1652.
Página sin numerar y sin título: Index disputationum et sectionum simul cum nostris conclusionibus in libros de Anima (16 págs.).

9. Cuéllar de (Isidoro), 1686-1755.

Nació en Calahorra (Logroño) el 4 de abril de 1686. Entró en la provincia de Castilla el 8 de marzo de 1701, profesando el 15 de agosto de 1719. Enseñó filosofía y teología en varios colegios. Predicador incansable. Murió en Arévalo el 11 de noviembre de 1755.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 7. Cod. papyr. Enc. Esp. 200 × 160. 2 hs. de guarda. 109 fols. 45 hs. en blanco. Cuatro grabados de Santos repartidos por el texto.
Al lomo: Metaphysica del P. Cuéllar.
Portada: Una lámina de Nuestra Señora de Musquilda.
Fol. 1: Tandem al ultimam Cursum nostri partem devenimus, quae caeteris pulchrior et amenior est; in ipsa multa nobis agenda sunt, quae ad cursum completum restant: 1.° enim tractatum de Generatione et corruptione investigabimus, deinde alterum de Caelo, deinde aggredimur Animasticam tandemque Metaphysicam.
Fol. 25 r. (sin título): De caelo.

10. Cuéllar de (Isidoro), 1686-1755.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 7. Cod. papyr. Enc. Esp. 200 × 160. 3 hs. de guarda. 30 + 103 fols. 20 hs. en blanco.
Al lomo: Logica del P. Cuellar.
Fol. 1: Philosophiae cursus Proemium. (Fols. 1-30.)
Fol.: 1 r.: Lógica Magna (otra numeración).
Fol. 103 (se interrumpe el manuscrito).

11. Fonseca de (Julián), 1715-1083.

Nuestro manuscrito es del año 1745, cuando era profesor de filosofía en Compostela, junto con el P. Fco. Javier de Idiáquez, al que guardó entrañable afecto. Luego fue profesor de teología en Salamanca y Valladolid. Sustituyó al mismo P. Idiáquez en el cargo de Rector y Maestro de Novicios en Villagarcía. Después del destierro, que pasó en Bolonia, volvió a España y murió en Compostela el 18 de abril de 1803. Su única obra impresa, la vida del P. Cardaveraz, la compuso por encargo del P. Idiáquez, aunque no se imprimió hasta 1862.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 9. Cod. papyr. Enc. Esp. 100×150. 169 folios. 2 hs. de índices. 12 hs. sin numerar.
Al lomo: Jul. de Fonseca. Cursus Philosophicus (1745).
Portada: Cursus Philosophici. Tertia Pars: continens tractatus de Generatione et Corruptione, de Caelo et de Mundo in Animasticam; et Disputationes Metaphysicas. Auctore Iuliano de Fonseca e Societate Iesus Philosophiae Professore in Compostellano Collegio. Anno Dni. 1745.
Fol. 1: Proemium. Tractatus I: In libros de Ortu et interitu.
Fol. 31 v.: Tractatus II: In quatuor libros Aristotelis de Caelo et Mundo.
Fol. 46 r.: Tract. III: De Anima.
Fol. 138 v.: Tractatus IV: In Metaphysicam Aristotelis.
Fol. 169 v.: Index titulorum, quos hoc opus complectitur (2 fols.).
Fol. sin numerar, Disputatio unica de Relatione (10 fols.).

12. Larramendi (Manuel), 1690-1766.

Este profundo conocedor de la lengua y costumbres vascas nació en Andoain (Guipúzcoa) el 24 de diciembre de 1690. Entró jesuíta el 6 de noviembre de 1707. Enseña humanidades y retórica, después teología en Salamanca, hasta ser nombrado en 1730 confesor de la reina. Murió en Loyola el 28 de enero de 1766. Fue motivo de preocupación para su Provincial, P. Idiáquez, como se ve en su numerosa correspondencia. Los abundantes manuscritos que dejó fueron recogidos luego de su muerte.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 12. Cod. papyr. Enc. Esp. 220 × 160. 3 hs. de guarda. 482 págs. Hs. sin numerar.
Al lomo: Physica del P. Larramendi.
Portada: Comentarium in Aristotelis Naturalem Philosophiam labore et opere Rmi. Patris Emanuelis de Larramendi in Pallentino Societ. Iesu D. Laurentii Collegio Philosophiae Provinciali Magistro. JHS. Anno a Nativitate Domini 1772.
Pág. 5: In octo physicorum libros Aristotelis Stagiritae Proemium.
Pág. 483: Finis.
Páginas sin numerar: Index librorum, Disputationum et Sectionum quae in hoc toto Libri Philosophici decursu reperiuntur (6 págs.).

13. Larramendi (Manuel), 1690-1766.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 12, Cod. papyr. Enc. Esp. 220 × 160. Hs. de guarda. 424 págs. 6 hs. de índices.

Al lomo: Metaphysica del P. Larramendi.
Portada: Tertia Philosophiae Pars libros generationis, et corruptionis, Animasticam item, et Metaphysicam complectens, Auctore P. Emmanuele Larramendi Societatis Iesu.
Pág. 1: Quae in libris Physicorum ex mense Julii exposuimus... De ortu et interitu mundi.
Pág. 131: In libros Aristotelis de Anima.
Pág. 375: In Metaphysicam Aristotelis Tractatus unus.
Pág. 424: Anno 1723.
Página sin numerar: Index Librorum, Disputationum, Sectionumque quae in philosophico hoc curriculo, ac ultima totius Philosophiae parte continentur (12 págs.).

14. MENDIBURU (Sebastián), 1708-1782.

Nace en Oyarzun (Guipúzcoa) el 2 de septiembre de 1708. Entró en el noviciado de la Compañía de Jesús el 5 de septiembre de 1725. Enseñó teología en Pamplona. Desterrado a Italia con los demás jesuítas por Carlos III, muere en Bolonia el 14 de julio de 1782.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 13. Cod. papyr. Enc. en cartón. 200 × 160. 5 hojas de guarda. 381 págs. 3 hs. de índices.
Portada (1.ª hoja de guarda): Vanitas vanitatum et omnia vanitas. Initium sapientiae timor Domini. (Y estos versos.) Physica es amor / en la pluma de Agustino / y en Suárez divino / de la ciencia sabor.
2.ª portada (Doce hexámetros latinos en los que el maestro Mendiburu dedica su obra a la juventud estudiosa).
Pág. 1: Cursus Philosophici. I Pars contienens Physicam.
Pág. 136: Nueva portada con estampilla en la que se lee: Elorrio, a 22 (?) de 1743.
Pág. 137 (Nueva Portada): Liber II de causis extrinsecis.
Página sin numerar: Index Phisicae.

15. MENDIBURU (Sebastián), 1708-1782.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 13. Cod. papyr. Enc. en cartón. 200 × 160. 2 hs. de guarda. 221 págs. Una hoja de índice.
Pág. 1: Tractatus de Anima. Ultima Philosophiae Pars...
Pág. 134: Composita fuit a Josepho Dominico de Echavarria et Berroeta. Martii pridie nonas anno millessimo septingentessimo quadragessimo quinto. V. I. R. Mendiburu.
Pág. 137: Brevis tractatus de Mundo, de Caelo, de Elementis.
Pág. 181: JHS. Tractatus unicus qui complectitur non nullas quaestiones metaphysicas.
Pág. 221: Sección 2.ª: De ente substantiali et accidentali (se interrumpe aquí el manuscrito).
Pág. 223: Index animasticae (incompleto en 2 hs.).

16. MIRANDA (Francisco), 1679-1744.

Nace en San Feliz, diócesis de Astorga, el 16 de noviembre de 1679. Entró en el noviciado de la Compañía de Jesús el 19 de mayo de 1693. En-

señó filosofía, y durante veinticinco años la teología en Valladolid y Salamanca. Fue rector, provincial de Castilla en 1734, Asistente de España en Roma (1738-1744), donde murió el 13 de abril de 1744.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 14. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 165. 2 hs. de guarda. 150 fols. 4 hs. de índices.
Al lomo: Animastica, Metaphisica P. Miranda.
Fol. 1 (de guarda): JHS.
Fol. 2 (de guarda): Patre Francisco Miranda Authore. Compostellae anno 1709.
Fol. 1 r.: Ultima Philosophiae Pars Physicam Particularem, Metaphisicam complectens.
Fol. 2 r.: Tractatus I. De ortu et interitu.
Fol. 38 r.: Tractatus II. De Corpore Animato.
Fol. 130 r.: Tractatus III. Quaestiones nonnullae metaphisicas complectens.
Folios sin numerar: Index Tractatuum, Disputationum, et Sectionum, quae in hac ultima Philosophiae parte continentur (4 hs.).

17. Miranda (Francisco), 1679-1744.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 14. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 165. 2 hs. de guarda. 210 fols. 6 hs. de índices.
Al lomo: Phisica P. Miranda.
Folios de guarda: Authore Pe. Franco. de Miranda.
Fol. 1 r.: Philosophia Naturalis sive Phisica.
Fol. 2 r.: Liber I Physicorum.
Fol. 92 r.: Liber II Physicorum.
Fol. 183 r.: Liber III Physicorum reliquos sex Aristotelis complectens.
Fol. 210 r.: Iulii die vigessima prima.
Folios sin numerar: Index librorum, Disputationum, et Sectionum quae in hac 2.ª Philosophiae parte continentur (6 hs.).

18. Pangua (Diego), 1604-???

Nace en Nájera en 1604. Entra en la Compañía en 1630. Estudia tres años de artes y cuatro de teología. Se gradua de bachiller en Artes. Enseñó filosofía y teología.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 15. Cod. papyr. Enc. en cuero. 210 × 150. 219 fols. 4 hs. de índices.
Fol. 1 (Portada): Aristoles Psycologus sive in tres eius de Anima libros. Disputationes adiectis aliquot in Metaphisicas. A sapientissimo admodum Patre Didaco de Pangua Societatis Iesu in Ovetense Collegio Philosophiae cathedrae dignissimo moderatore. Anno Domini 1643.
Fol. 2 r.: Proemium.
Fol. 186 r. (Nueva Portada): Aristoteles Metaphysicus sive in Metaphisicam disputationes nonullae.
Fol. 187 r.: Proemium.
Folios sin numerar: Index librorum de Anima (4 hs.).
Folio último sin numerar: Juan Bautista de Beobide librus.

19. Possada (Fernando), 1690-1762.

De la casa Herdina nació en la diócesis de Oviedo el 1 de mayo de 1690. Admitido en la Compañía el 10 de abril de 1710, enseña filosofía en Palencia en 1725; fue cinco años profesor de teología, pero la mayor parte de su vida—treinta años—la pasó de prefecto de Estudios de Palencia, donde murió el 25 de marzo de 1762.

Sig. Est. 9, Pl. 5, núm. 4 Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 155. 257 folios.
Fol. 1 r. (Portada): Philosophiae Aristotelicae Pars ultima Animasticam et Metaphysicam, ortum et rerum interitum complectens. Augustin a Cardaveraz Societatis Iesu sub R. P. Ferdinando Possada ejusdem S. Palentiae, anno 1725.
Fol. 2 r.: Proemium...
Fol. 2 v.: Iam hinc aperte conjicere poteritis, novatores nos philosophos deserere, nempe cartesianos et atomistas, quos satis suspectos esse vel ex ipsa quasi nugatuci memoria, qua philosophorum Principem despiciunt, absque haesitatione conjicimus...
Fol. 3 r.: Liber primus physicorum: De intrinsecis Principiis seu Elementis compositi Naturalis.
Fol. 141 v.: Liber secundus physicorum. De extrinsecis Principiis Compositi naturalis.
Fol. 232 r.: Liber tertius Physicorum. Ubi aliquae quaestiones de reliquis libris.
Fol 251 r.: Brevis Synopsis de corpore coelesti et Meteorologico.
Folios sin numerar: Index Disputationum et capitum.

20. Possada (Fernando), 1690-1762.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 4. Cod. papyr. Enc. en cuero. 215 × 160. 121 + 366 págs. 6 hs. de índices. 4 hs. de guarda.
Portada: Elementa Dialectica vulgo Summulae iuxta mentem Aristotelicam. JHS. Ausgustinus a Cardaveraz sub R. R. Ferdinando Possada Societatis Iesu. Palentiae anno 1723.
En el lomo: Cursus dialecticus. P. Possada.
Pág. 3: Proemium: Aridum philosophiae campum aggredimus...
Pág. 131: Fin de la Logica Menor.
Nueva Portada: Tractatus Primus. De proemialibus Logicae Magnae. Sapientia et Sanitas in pennis eius. JHS. Dilectus meus mihi.
Pág. 3: Preloquium.
Pág. 367: Cedant in Deiparae obsequium... in Arenii pugilis humile praeconium, illius nempe generossisimi martyris, Hispaniae nostrae decoris, tyranorum triunphatoris, Laurentii scilicet, cuius... memoriam celebramus hodie... Amen.
Páginas sin numerar: Index tractatuum, disputationum et capitum quae tan in Elementis quam in Logica continentur.

21. Pou (Bartolomé), 1727-1802.

Nace en Algayda (Mallorca) el 21 de junio de 1727. Entra en la provincia de Aragón el 25 de junio de 1746. Enseñó filosofía en Calatayud; fue

erudito profesor de humanidades en Cervera perteneciendo a la nueva escuela, la apellidada "Philosophia antiquo-nova", creada por los jesuítas en Cervera. Muy relacionado con los próceres de Cervera, tales como Finestres, Aymerich, Dou, etc. Cuando en 1760 empieza a explicar la filosofía en Calatayud introduce la nueva misión filosófica de Cervera. Desterrado a Italia en 1767, vuelve a Palma en 1799 y allí muere el 17 de abril de 1802. Bartolomé Pou es el introductor de las Ciencias en España.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 17. Cod. papyr. Enc. Esp. 305 × 210. 2 hojas de guarda. 202 fols. 3 hs. de guarda.
Fol. 1 (de guarda): Philosophia Ortitiana ex Povio. Dialectica.
Fol. 2 (de guarda): Bartolomei Povii Societatis Iesu Philosophicorum Libri. Bilbili in Collegio Soc. Ieus. Anno MDCCLX.
Fol. 1 r.: Praefatio ad auditores suos cum primam scholam haberit: De officio Doctoris et Auditoris Philosophi.
Fol. 4 r.: Dialecticorum libri VIII. Argumentum in libros Dialecticorum. Dialecticorum liber I. De rudimentis dialecticis.
Fol. 8 r.: Liber II. De elementis dialecticis.
Fol. 31 r.: Liber III. De instrumentis dialecticis.
Fol. 38 r.: Liber IV. De partibus et natura syllogismi.
Fol. 68 r.: Liber V. De topica Critica et Methodo.
Fol. 84 r.: Liber VI. De affectionibus Dialecticae.
Fol. 105 r.: Liber VI. De affectionibus Dialecticae (se repite).
Fol. 128 r.: Liber VII. De distinctionibus.
Fol. 159 r.: Liber VIII. De naturis universalibus.
Fol. 175 r.: Liber VIII. (Se repite.)

22. Pou (Bartolomé), 1727-1802.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 16. Cod. papyr. Enc. Esp. 260 × 200. 4 hojas de guarda. 339 fols. 19 hs. en blanco.
Fol. 4 (de guarda), Bartholomaei Povii e Societate Iesu Physicorum libri XII. Bilbili, anno, MDCCLXII.
Fol. 1 r.: Liber I. De corpore Phisico.
Fol. 11 r.: Liber II. De principiis peripateticis Corporis Physici.
Fol. 45 r.: Liber III. De principiis non peripateticis corporis Phisici.
Fol. 70 r.: Liber IV. De causis Corporis Physici.
Fol. 120 r.: Liber V. De affectionibus corporis Physici.
Fol. 133 r.: Liber VI. De quantitate Corporis Physici.
Fol. 150 r.: Liber VII. De loco corporis Physici.
Fol. 163 r. (Hojas en blanco: los dos libros que faltan están en otro manuscrito.)
Fol. 171 r.: Liber X. De Mundo.
Fol. 186 r.: Liber XI. De corporibus terrestribus.
Fol. 220 r.: Liber XII. De corporibus coelestibus.
Fol. 244 r.: TELOS.
Fol. 245 r.: Empieza la Animástica sin encabezamiento ni portada.
Fol. 269 r.: Liber II. De vivente ratione compote.
Fol. 311 r.: Liber III. De vivente sensus compote.
Fol. 334 r.: Liber IV. De instrumentis vitae.

23. Pou (Bartolomé), 1727-1802.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 18. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 3 hojas de guarda. 80 págs. 136 págs. 8 hs. de índices.

Hs. 3.ª de guarda (Portada): Philosophia Ortitiana ex Povio.
Pág. 1 r.: Metaphysicationum Liber singularis.
Pág. 37 r.: Elementorum Ontologiae Liber singularis.
Pág. 82 r.: Impositum finem indici quaestionum Metaphysicarum conspicio.
Pág. 83 v.: Index quaestionum Libri singularis elementorum Ontologiae. Horacio. (Una poesía de Horacio en 6 hs.).
Pág. 1 r.: De vita libri octo.
Pág. 137: Sectio 5: De motu pulmorum (se interrumpe el manuscrito.)
Página sin numerar: Index quaestionum librorum Vitae (8 hs.).

24. Pou (Bartolomé), 1727-1802.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 18 bis. Cod. papyr. Enc. Esp. 220 × 160. 330 folios. 20 fols. de figuras geométricas.
Fol. 1 r.: Philosophia Ortitiana ex Povio. De corpore Physico. (Sigue en todo como en el ejemplar núm. 22.)
Folios sin numerar: diversos mapas de figuras geométricas y sistemas solares.

25. Ribadeo de (Salvador), 1645-1721.

Nace en Pasajes (Guipúzcoa) el 26 de mayo de 1645. Admitido el 7 de junio de 1662 en la Compañía de Jesús, enseña la gramática y la filosofía, nueve años la teología escolástica y dos años la moral. Fue Rector de Segovia y de Valladolid, Provincial, Rector de Salamanca, y murió en el colegio de Loyola el 24 de enero de 1721.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 19. Cod. papyr. Enc. Esp. 220 × 160. 2 hojas de guarda. 287 fols. 6 hs. de índices.
Al lomo: P. Salv. de Ribadeo. Philosophia Rationalis-Logica.
Fol. 1 r.: Philosophia Rationalis seu Logica Proemium. Authore Pe. Salvador de Ribadeo Societatis Iesu.
Fol. 283 r.: Finis.
Fol. 284 r.: In libros Elementorum de Fallaciis.
Fol. 287 r.: Finis.
Folios sin numerar: Index Logicae seu Philosophiae Rationalis.

26. Ribadeo de (Salvador), 1645-1721.

Sig.: Est. 9. Pl. 5, núm. 19. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 3 hojas de guarda. 339 fols. 8 hs. de índices.
Al lomo: P. Salv. de Ribadeo. Physica.
Fol. 1 r.: In Aristotelis Physicam Proemium.
Fol. 339 r.: Finis. Die 14 augusti anno 1655.
Folios sin numerar: Index quaestionum quae in Aristotelis Physicam tractantur (8 hs.).

27. Ribadeo de (Salvador), 1645-1721.

Sig. Est. 9, Pl. 5, núm. 20. Cod. papyr. Enc, Esp, 200 × 160, 3 hojas de guarda. 256 fols. 12 hs. de índices.

Al lomo: P. Salv. de Ribadeo. De Anima.
Fol. 1 r.: In libros Arsitotelis De Anima Proemium. Authore P. Salvatore de Ribadeo.
Fol. 223 r.: Tractatus III. In Metaphisicam.
Fol. 256 r.: ... Illud certe pulchrum accidit quod Philosophiae nostrae silentium in fine imponat Vigilis Nativitatis J. Ioannis Baptistae.
Folios sin numerar: Elenchus tractatuum, disputationum, capitum, et quaestionum, quae in libris de Anima, et Metaphisica invenimus (12 hs.).

28. Sartolo (Gaspar), 1652-1700.

Según Sommervogel no existió un jesuíta Gaspar Sartolo, sino que este Gaspar, al que se atribuyen varios manuscritos filosóficos, profesor de filosofía y teología en Salamanca, no es otro que Bernardo Sartolo, nacido en Tudela de Navarra el 2 de enero de 1652 (según otros el 18 de octubre de 1653). Recibido en la Compañía el 1 de enero de 1668, enseña filosofía y durante dieciséis años teología en Salamanca y Valladolid. Murió en Tudela el 4 de septiembre de 1700.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 20. Cod. papyr. Enc. Esp. 200 × 160. 3 hojas de guarda. 232 fols. 6 hs. sin numerar.
Al lomo: Physica del P. Sartolo.
Fol. 1 r.: JHS. Physica seu Physiologia in octo libros distributa. Proemium.
Fol. 232 r.: ... Et haec de physica abscultave, quae cedant in maiorem Dei gloriam, in honorem B. V. et omnium sanctorum. Amen.
Folios sin numerar: Index quaestionum quae in Physica continentur (7 hojas), a continuación siete estrofas de versos octosílabos sobre los vicios.

29. Tegerizo (Francisco), 1716-1796.

Nace en Miranda de Ebro el 25 de marzo de 1716. Jesuíta el 2 de abril de 1733. Estudia tres años de filosofía y cuatro de teología, y varios años más de pasante. Enseñó gramática dos años, y tres filosofía. Once años de ministro y tres años superior del Colegio Inglés.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 21. Cod. papyr. Enc. en cartón. 210 × 150. Una hoja de guarda. Portada. Una hoja de índice. 594 págs.
Portada: Philosophici cursus ad Mentem Aristotelis Peripateticorum Principis. Pars prima sive Logica ingeniose et accurate de novo exornata et elaborata. Authore Patre Francisco de Tegerizo Societatis Iesu.
Indice (sin terminar): Index de institutionibus Dialecticis quae summullas appellant.
Pág. 1: Time Deo et studebis. Initium sapientiae timor Domini.
Pág. 394 (Dedicatoria de costumbre).

30. Tegerizo (Francisco), 1716-1796.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 21. Cod. papyr. Enc. en cartón. 210 × 150. Portada. 160 fols. sin numerar. 2 hs. de guarda.

Portada: Philosophici cursus ad Mentem Aristotelis Peripateticorum Principis. Pars secunda quae Physica appellatur. Authore Patre Francisco de Tegerizo Societatis Iesu in Collegio Meptimmensi (sic) publicae Philosophiae Profesore.
Fol. 1 r.: Proemium.
Fol. 160 r. (in fine): Dedicatoria de costumbre.

31. TEGERIZO (Francisco), 1716-1796.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 21. Cod. papyr. Enc. en cartón. 210 × 150. 3 hojas de guarda. 122 fols. sin numerar.
Fol. 1 r.: Philosophici cursus ad Mentem Aristotelis Peripateticorum Principis. Pars tertia sive Metaphysica. Continens de Generatione et Corruptione, Animasticam et Disputationes Metaphisicas.
Fol. 122 (in fine): Dedicatoria de costumbre.

32. VÁZQUEZ (Fernando), 1695-1777.

Nace en Logroño el 7 de mayo de 1695. Entra en la Compañía de Jesús el 1 de septiembre de 1710. Hizo su profesión el 15 de agosto de 1728. Enseña gramática, filosofía y ocho años teología. Fue ocho años prefecto de estudios, y después tres años rector en el colegio de Compostela, cuando el P. Idiáquez residía en el colegio como profesor de filosofía. Murió en Bolonia el 21 de noviembre de 1777.

Sig. Est. 9, Pl. 5, núm. 22. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160 mm. 4 hs. de guarda. 280 fols. sin numerar. 8 hs. de guarda.
Al lomo: Lógica del P. Fernando Vázquez.
Hs. 2.ª de guarda (con letra posterior): El P. Fernando Vázquez, natural de Logroño, nació el 7 de mayo de 1695, entró en la Compañía de Jesús el día 1.º de septiembre de 1710, e hizo su profesión el 15 de agosto de 1728. Murió en Bolonia el 21 de noviembre de 1777.
Fol. 1 r.: Comienza el texto sin portada ni epígrafes.
Fol. 260 r. (in fine): Dedicatoria de costumbre. Aparecen como santos nuevos: Santiago Hispaniarum unice tutelaris y Ferdinandi Castellane Regy.

33. VÁZQUEZ (Fernando), 1695-1777.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 22. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 2 hojas de guarda. 266 fols. sin numerar. 8 hs. de guarda.
Al lomo: Physica del P. Fernando Vázquez.
Portada: Physica.
Fol. 1 r.: Proemium.
Fol. 2 r. (empieza directamente el texto).
Fol. 266 r.: Dedicatoria como en el anterior volumen de Lógica.

34. VÁZQUEZ (Fernando), 1695-1777.

Sig.: Est. 9, Pl. 5, núm. 22. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. Una hoja de guarda. 214 fols. sin numerar. 10 hs. de guarda.

Al lomo: Metaphysica del P. Fernando Vázquez.
Hs. 1.ª de guarda (Portada): Animastica et Metaphysica P. Ferdinandi Vázquez. JHS.
Fol. 1 r.: Tractatus Primus in libros Aristotelis de Ortu et Interitu.
Fol. 241 r.: Dedicatoria como en el volumen de Lógica.

35. VIGIL (Alvaro), 1711-1785.

Nace en Cazorlanos el 9 de mayo de 1711. Admitido el 6 de noviembre de 1726, enseña filosofía y teología. Fue prefecto de estudios, visitador en las Islas Canarias y rector de Tenerife. Deportado a Italia, fue superior de los jesuítas españoles en Rímini. Vivía todavía en 1784.

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 23. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. Una hoja de guarda. Portada. 394 págs. numeradas incluído el índice. 4 hs. de guarda.
Al lomo: Vigil in Logicam.
Hs. 1.ª de guarda: Zavala (rúbrica).
Portada: Efigie del Corazón de Jesús con su leyenda. Año 1742.
Pág. 1: Philosophia rationalis in nostri intellectus ideis principaliter versans.
Pág. 300: Finis primi Logicae Libri.
Pág. 301: De praecipuis intellectus nostri operationibus.
Pág. 387: Dedicatoria.
Pág. 389: Index hujus operis Logicae.

36. VIGIL (Alvaro), 1711-1785.

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 23. Cond. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 3 hojas de guarda. 303 págs. 5 hs. de guarda.
Al lomo: Vigil in Sumullas.
Hs. 1.ª de guarda: D. Antonio María de Zabala.
Hs. 2.ª de guarda: Efigie del siervo de Dios Francisco Velasco.
Hs. 3.ª de guarda (Portada): Manuductio ad Regium Sophiae Peripatum per facem praeviam et clavem auream Summularum Divinissimo Amoris fonti Cordi Iesu, tanto numini tantum nostrum nomen adscribitur. Granatae. Per Reverendum Patrem Albarum Vigil, Societatis Iesu. XVI kalendas octobris. Anno Domini MDCCIIL (sic) Hoc opus inceptum est XVI kalendas Ianuarii ipsius anni ab Antonio María Zavala y Aguirre Colega in collegio divorum Apostolorum Sancti Bartholomaei et Sancti Iacobi maioris huius civitatis Granatae.

37. VILLAFAÑE (Juan), 1668-1745.

Nace en León el 22 de junio de 1668; admitido en la Compañía el 25 de noviembre de 1693, enseña filosofía y teología. Fue rector de los Colegios de Orense, Compostela, Villagarcía y Valladolid. Provincial de Castilla. Murió en Valladolid el 28 de abril de 1745.

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 24. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 155. 3 hojas de guarda. 298 fols. 25 hs. sin numerar con índices.
Al lomo: 1708. R. P. Ioannes de Villafañe. Philosophia Naturalis.

Hs. 1.ª de guarda (Portada): Philosophia naturalis continens octo libros Physicorum, nec non tractatus de Caelo, disposita a R. P. Ioanne de Villafañe publico Philosophiae Professore in Pallentino Societatis Iesu Collegio. Anno 1704.

Fol. 1 r.: Comienza el texto sin epígrafes.

Fol. 398 r.: Didicatoria.

Folios sin numerar: Elenchus eorum quae in hac Physica continentur (18 hs.). Definitiones quae in hac physica continentur (4 hs.).

38. VILLAFAÑE (Juan), 1668-1745.

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 24. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 155. Una hoja de guarda. 114 fols. 5 hs. de guarda.

Al lomo: Tractatus primus in Aristotelem.

Fol. 1 r.: Tractatus primus in libros Aristotelis de Ortu et Interitu, qui de generatione et corruptione vulgo inscribuntur.

Fol. 114 r.: Finis (sin dedicatoria).

39. ZUBIMENDI (José), 1710-17 .

Nace el 25 de marzo de 1710 en Azpeitia, diócesis de Pamplona. Entró en la Compañía de Jesús el 19 de febrero de 1732. Profesó el 15 de agosto de 1745. Enseñó tres años la filosofía en el colegio de Pamplona, y de esta época son los manuscritos que presentamos.

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 25. Cod. papyr. Enc. Esp. 210 × 160. 3 hojas de guarda. 320 págs. 2 hs. sin numerar con índices.

Al lomo: Lógica. P. Zubimendi, I. 1746.

Hs. 1.ª de guarda: Don Joseph Xavier de Areso y Auxa, natural de la ciudad de Pamplona. Proemium in controversiolam de voce Blictiri.

Hs. 3.ª de guarda: Disputationes in Logicam Aristotelis a Rdmo. Pe. Josepho Zubimendi publico Philosophiae Professore in Collegio Pampelonensi Societatis Iesu, Anno 1746. Eius Discipulus Josephus Xaverius Areso. A continuación 14 versos octosílabos en honor del Corazón divino.

Pág. 1: Commentarium in Aristotelis Philosophiam. Pars I. Philosophiam rationalem seu Logicam complectens.

Páginas sin numerar: Indice.

40. ZUBIMENDI (José), 1710-17 .

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 25. Cod. papyr. Enc. Esp. 201 × 160. 2 hojas de guarda. 286 págs. 3 hs. de guarda con índices.

Al lomo: Physica P. Zubimendi, II. 1747.

Hs. 1.ª de guarda: Dominicus Sandio a Garde. Josephus Xaverius Areso.

Hs. 2.ª de guarda: Disputationes in physicam Aristotelis. A Rdmo. Pe. Josepho Zubimendi Publico Philosophiae professore. In collegio Pampilonensi Societatis Iesu. Anno 1747.

Pág. 1: Commentarium in Aristotelis philosophiam. Pars II, philosophiam naturalem seu Physicam complectens.

Pág. 286: Dedicatoria de costumbre. Finis.

Páginas sin numerar: Index (3 hs.).

41. ZUBIMENDI (José), 1710-17 .

Sig.: Est. 9, Pl. 6, núm. 25. Cod. papyr. Enc. Esp. 210×160. 3 hojas de guarda. 205 págs. 3 hs. de índices.
Al lomo: Metaphysica, P. Zubimendi, III. 1748.
Hs. 3.ª de guarda: Disputationes in Metaphysicam Aristotelis a Rdmo. Pe. Josepho Zubimendi publico Philosophiae Professore. In collegio Pampilonensi Societatis Iesu. Anno 1748.
Pág. 1: Comentarium in Aristotelis Philosophiam. III pars. Philosophiam realem seu metaphysicam complectens.
Pág. 205: Pe. Lossada vel in cursu P. Zubimendi manuscrito.
Páginas sin numerar: Elenchus Disputationum et capitum (2 hs.).
Pe. Lossada vel in cursu m. s. P. Zubimendi.

JOSÉ LUIS ORELLA, S. I.
Loyola (Facultad de Filosofía)

REALIDADES AXIOLOGICAS EN RINTELEN Y EN SUAREZ

1. AXIOLOGÍA OBJETIVA DE RINTELEN*

N. Hartmann, en una conferencia de 28 de mayo de 1931 (*Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlín, 1931), recogió una intervención del profesor doctor F. J. v. Rintelen, según la cual nuestro conocimiento halla argumentos racionales claros para demostrar las verdades más insignificantes, y se ve mal para demostrar verdades que realmente nos interesan. No basta, pues, conocer la verdad como seguridad; hay que conocer la misma verdad. Esto asentado, Rintelen trató de ampliar las conclusiones de N. Hartmann (pp. 15-19) sobre choques emocionales de indudable realidad haciéndolas extensivas a emociones valorativas de signo positivo, en los que el valor sería un conte-

* La Nota presente trata de presentar la obra (FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN: *La finitud en el pensamiento actual y la infintud agustiana*. Colección "Augustinus", número 2. Madrid, 1959. 19 × 12 cm., 255 págs.) estableciendo una comparación entre la combinación de valores finitos e infinitos en el pensamiento axiológico del A. y el sistema jurídico-moral de Suárez. La revista PENSAMIENTO se adhiere con esta Nota al homenaje dedicado al Prof. Dr. Von Rintelen por filósofos, teólogos, filólogos e historiadores de diversos países del mundo y de diversas creencias, como un augurio de progresivo acercamiento de todos los pensadores de buena voluntad, en 50 monografías recogidas por el Prof. Dr. Richard Wisser, de la Universidad de Mainz, bajo el título: *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, Tübingen* (1960) pp. XV-860.

nido cualitativo real. El concepto de valor tendría así una tendencia vertical de altura. N. Hartmann no aceptó la lógica del arguyente: de que los actos emocionales descubran valores y realidades no se deduce (según Hartmann) que descubran valores reales (p. 93). Su respuesta dejó sin solución el pensamiento inicial de v. Rintelen. La filosofía de Hartmann, como otras muchas filosofías, serviría para descubrir verdades sin transcendencia.

Este episodio del entonces joven profesor aclara en parte la trayectoria de su actividad posterior. El libro sobre *la finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiana*, es una de las obras dedicadas a demostrar que la filosofía no tiene por objeto descubrir verdades intranscendentales sobre los seres finitos. Sólo que aquí el representante de la finitud no es Hartmann, sino los existencialistas, en especial Heidegger. La tesis del A. tampoco se limita a la afirmación de valores reales. Defiende que el conocimiento de los valores finitos lleva al conocimiento de valores infinitos. Es tesis que ha expuesto en diversas publicaciones, de las cuales la más importante se traduce actualmente al castellano. En esta obra va precedida de un diagnóstico de la filosofía actual de la finitud, que sirve de iniciación para el conocimiento del existencialismo. Resumiremos lo más saliente de su primera parte, pues recoge las vicisitudes doctrinales de la Alemania contemporánea vividas por un pensador que goza de una autoridad excepcional para enjuiciarlas, y no contento con el diagnóstico se esfuerza por orientar el pensamiento filosófico hacia los valores infinitos de la cultura cristiana.

La filosofía contemporánea, según el A., está ligada a la época. Para renegar de toda transcendencia espiritual (p. 24) muda arbitrariamente palabras y conceptos ajenos. La historicidad así lograda y "como hoy se entiende, no es más que la ocasión fortuita para que yo mismo realice algo" (p. 26). Tras la secularización intelectual vinieron el racionalismo, el naturalismo, el romanticismo y el idealismo alemán panteísta. Más tarde con Niezsche se profesó la metafísica de la hazaña y en última instancia con Heidegger la metafísica de la nada que presenta con rasgos aterradores la finitud del más acá con la negación del más allá. Lo cierto es que "la intramundanidad, de por sí, desea dar a la existencia una infinita profundidad de esencia" en esta filosofía de la finitud (p. 28). Este esbozo queda confirmado con la visión de Heidegger y Rilke, en éste la finitud es más elevada. En aquél es más realista y desesperada, aunque no trate de destruir el optimismo, sino de construir un dique contra la degeneración y deshumanización actual (p. 29 ss.)

La problemática existencialista lleva consigo un retorno a la subjetividad. Podría tener un éxito importante, referido a Dios y al amor de los valores, entendiendo por tal "el contenido interior objetivo de un ser capaz de justificar nuestro sí mismo en su integridad" (p. 32, n. 13), y orientado hacia la persona humana. Mas "el último cambio de Heidegger en su vuelta al pensar" pone en peligro la idea de la persona" (p. 33). "Nuestra relación con el mundo y la vida procede de la melancolía, prefiere lo triste, el desengaño, el perecer, a lo cual responden el sacrificio y el deber. Esta relación siempre quiere ser trágica. La filosofía de la finitud destaca todo esto aún más y le da un aspecto desesperado" (p. 33). Para puntualizar más estos aspectos del

existencialismo, dedica el A. un capítulo a la comprensión trágica del mundo en Rilke y Heidegger (pp. 37-46).

En el capítulo: *La significación del espíritu para la filosofía del presente* (pp. 49-57), se entiende por espíritu "algo interno no sensible, pero real, que da precisamente su verdadero sentido objetivo, su formación esencial y dignidad a todo ente (p. 50). El camino del espíritu para lograr la verdad no puede ser sólo el raciocinio o el cálculo. Lo vivencial no puede ser apresado totalmente con esquemas matemáticos. Admitido esto, a la definición heideggeriana de la verdad (= "El no estar oculto de lo oculto") hay que añadir que "lo oculto se descubre en cuanto está determinado por lo interior" (p. 52), no subjetivamente. A la dificultad antiobjetivista de que lo objetivo unívoco es "vaciedad propia de una generalización abstracta", se contesta que —fuera del conocimiento de lo singular, que llamamos ser— en otros casos repetibles, normativos o esenciales— la abstracción es sólo un acceso hacia la verdad objetiva, válida hoy, mañana y siempre (p. 58). La pura subjetividad no puede dar respuestas válidas para actuar en conformidad con el pensamiento. Rechazamos, pues, tanto el positivismo calculador como el subjetivismo emocional en cuanto caminos de validez constante. La eficacia de nuestra contratesis es todavía mucho mayor cuando lo finito pregunta por lo infinito. "Sólo entonces podemos arriesgarnos a tocar de manera comunicativa, aunque sólo en forma de presentimientos, las últimas preguntas sobre la existencia, como, por ejemplo, por el sentido y valor, por los deberes humanos, hasta por la salvación humana" apelando a la fuerza de la visión espiritual y encuentros espirituales (p. 55). Así, nuestro espíritu animado es la liberación más pura de las ligaduras de la finitud y es a la vez "la fuerza que puede arrancar a toda sensibilidad su última profundidad. Esto se cumple plenamente en la persona humana ligada a valores transcendentales" (p. 57).

En el capítulo *Nuestra situación espiritual a la luz de la cultura* (pp. 61-88) se describen las vicisitudes de la obra destructora de la espiritualidad desde el Medievo. El voluntarismo de Ockam destruyó la intrínseca cualidad que el bien tiene como tal, preparando el camino al intelectualismo mecánico positivista y silogístico, que desembocó en el biologismo de Nietzsche y del Bergson de los comienzos, de Scheler en sus postrimerías y de Spengler, para llegar a la radical finitud del mismo Nietzsche, y en parte de Dilthey, de Heidegger y de Sartre. Hoy se cultiva el espíritu, pero como intelecto inferior del conocimiento formal-racional, que capta sólo la cuantidad mecanista. "Puesto en duda el supremo derecho de la razón para la intuición y la visión de la esencia en el hombre, perdieron todas sus afirmaciones, su valor absoluto" (p. 66). "El hombre actual, amenazado en su íntima raíz, es sólo el engranaje de una gran maquinaria" (p. 67), en quien decide el "nosotros todos". Con una orientación más vitalista de la voluntad de acción "llegamos en consecuencia al nuevo tipo del poder y del éxito, en los cuales el éxito se justifica a sí mismo" (p. 70). "Sobrevino un nihilismo activo, luego que el mencionado intelectualismo formal y el anuncio de los exclusivos derechos de la acción habían destruído antes toda norma" (p. 71), con la destrucción de los valores y de la alegría, haciendo imposible las normas cualitativas y el sentido de la abertura a una vida infinita. Peter Wust distingue bien entre el principio

filosófico del estar cerrado y el estar abierto (p. 73). Los filósofos Heidegger y Sartre con los poetas literatos Rilke y Camus, siguiendo a Nietzsche, han impuesto al pensamiento moderno el hermetismo en su radical finitud (p. 74 ss.).

Para elevarse al auténtico espíritu es preciso descubrir la interioridad del ser. "Espíritu y verdad son los mayores regalos de Dios al hombre. Y pensemos que se nos da un nuevo principio espiritual a nosotros, hombres de la actualidad, principalmente en el contacto con el reino de los valores" (p. 77), que son "algo que se justifica por sí mismo ante su propia existencia, a la vez que siempre tiende más allá de sí, y por esto sólo es inteligible como procedente del más elevado valor, del Summum Bonum, precisamente de Dios" (p. 79). Para esta ascensión al espíritu auténtico hace falta: 1.° Receptibilidad espiritual. No basta la erudición ni los esfuerzos racionales orientados al valor utilitario ni conclusiones silogísticas lógico-formales. 2.° Un esfuerzo anímico, teniendo en cuenta que nunca llegaremos al fin; siempre buscamos nuevas posiciones y mantenemos la mirada más allá. 3.° Recogimiento. "En las horas más silenciosas y no en la de más bullicio se da el conocimiento de los valores como un presente, se encuentra el espíritu", 4.° Una transformación psicológica por una visión axiológica. 5.° Participación viva en los valores interiorizados, que son impresionantes y conmovedores. 6.° Formación de una personalidad, lograda con la vivencia de los valores, que capacita y estimula al hombre a un nuevo obrar. De este modo podemos realizar el sentido de la cultura cristiana, que está en la *imitatio Dei*.

Por razones obligadas de brevedad renunciamos a exponer la parte 2.ª: *Nuevo fundamento y nuevas vías de la Filosofía* (pp. 91-152 1. Sentido y comprensión del sentido. 2. El centro del hombre y la "philosophia cordis" 3. Finitud. Valor. Transcendencia) y la 3.ª parte: *Herencia viva* (pp. 153-255: Alberto Magno y nosotros. 3. La esencia del hombre europeo).

Todo hombre reflexivo es hoy consciente de la crisis enorme que se cierne sobre la humanidad. El A. señala certeramente el foco principal del peligro humano, no en que los progresos espectaculares de la ciencia tienen una fuerza mortífera creciente, sino en nuestra organización cuantitativa progresiva y en la falta de lo cualitativo de la espiritualidad. Los horrores bélicos son peligros que actúan en el exterior. La mecanización cuantitativa nos deshace por dentro. A medida que crece el poder material, si nos faltan fuerzas espirituales proporcionadas, nos vamos empobreciendo y degenerando. Este síntoma aterrador observado por Rintelen ha determinado su actividad filosófica siempre en la Alemania de estos treinta años, con sus ingentes problemas humanos. Una ausencia temporal en la cátedra de Córdoba de Tucumán le ha puesto también en contacto con el mundo ibérico. Hay en su obra un acierto indiscutible, cuando propugna el cultivo de lo espiritual y en especial de la filosofía de los valores objetivos, como semilla de humanismo. Es lástima no podernos detener más en el examen de la gravedad de su diagnóstico. Nos urge dirimir la cuestión debatida en el incidente con Hartmann, para comprobar la solidez y perspectivas de su pensamiento como representativo tanto de la filosofía cristiana, por su contenido, como de la filosofía alemana por su estilo y técnica. Los capítulos dedicados a la axiología de Agustín y Alberto Magno persiguen esa finalidad. Nosotros lo haremos aquí

comparando ideas características de la filosofía cristiana de Suárez con la axiología objetiva del Autor, en forma de una aportción más para demostrar históricamente al menos que la filosofía no va a caza de verdades intranscendentes ni indiferentes al hombre.

La crítica de Hartmann contra Rintelen se basa en la necesidad de distinguir entre *Realitätsgegebenheiten* y *Wertgegebenheiten*. Los primeros se captan gracias a *momentos* o elementos receptivos, y los segundos con elementos reactivos y posicionales (cfr. p. 93 y 22). Ambos elementos son puramente subjetivos. Mas ocurre preguntar: ¿es que no hay además en el hombre elementos objetivos que son valores reales? ¿Es todo subjetividad lo que hay en el hombre? Esto es lo que Rintelen combate.

2. Las realidades jurídicas, místicas y morales de Suárez.

Suárez no empleó los términos de la axiología moderna. Pero se esforzó por demostrar la existencia de valores obetivos, *operativos, sociales* y *morales*. Entre los valores operativos contamos los de orden jurídico, natural o sobrenatural, del sistema suareciano. Del orden social son los vínculos místicos interpersonales. Del orden moral son las realidades morales y la moralidad de los actos. Este triple mundo de valores reales, apreciables principalmente por métodos axiológicos, es decir, por la *existimatio hominum*, ocupa una gran parte de la obra suareciana y de sus doctrinas características, muy combatidas precisamente por la dificultad de adaptarlas al método dialéctico predominante en la Escolástica. Eso aparece especialmente en la ley. De la *operatividad* de la ley dice Suárez: "dicendum est primo nullam esse propriam legem, quae obligationem non inducat, id est necessitatem quamdam operandi vel non operandi" *(De leg.* I 14,4; 5,57). El carácter *axiológico* de la operatividad de la ley está en que sólo se encamina a hacer buenos a los hombres: "Praecipua efficacia legis ad faciendos homines bonos est eius obligatio" (L. c. n.).

Puesta la base axiológica y su objetividad operativa, resta saber el carácter transcendente finito e infinito de estos rasgos de la ley. Desde sus primeros años de profesorado teológico se planteó Suárez el problema de las relaciones jurídicas del hombre con Dios. Siguiendo a Santo Tomás, comienza diciendo: "iustitia commutativa non est in Deo, iustitia vero distributiva est in Deo" *(In 1 p.*, q. 21, a, 1, Cod. Univ. Gregorianae n.° provisorio 1326, p. 613). De la justicia conmutativa dice que no se halla en Dios en sentido riguroso, como en los contratos; más tarde abandonará esta noción aristotélica. Es un rasgo importante para conocer las fuentes y la orientación suareciana, la que aduce como prueba primera de la existencia de la justicia distributiva en Dios una frase de del Areopagita: "De iustitia laudatur Deus tamquam omnibus secundum dignitatem distribuens" (*L. c.*, p. 616; Ps. Areopagita (= Ammonio Sakkas), *De div. nom.*, c. 8; MG 3, 896 C).

En el proceso evolutivo de este concepto, el a. 1590 y siguientes atribuía Suárez a Dios no sólo la justicia distributiva sino también la justicia conmutativa "eminenti modo et seclusis imperfectionibus" *(De incarn.*, disp. IV, s. 5,62; Vivès 17, 114) lo cual se compaginaba con su teoría de la imputación o de la aceptación por Dios de la satisfacción de Cristo. Esta doctrina la

desarrolló en plena controversia con Vázquez, que reprochaba los conceptos suarecianos como antiaristotélicos y todas las aceptaciones e imputaciones como afines a la heterodoxia. La publicación y reedición de la obra dio nuevo impulso a la controversia. Suárez contestó muy especialmente con el opúsculo *De Iustitia Dei* el año 1560, defendiendo que el concepto de justicia conmutativa no incluye imperfección, y por lo tanto puede ser atribuida a Dios *(Opusc.* VI, s. 2; Vivès 11, 527-549), y que aun la justicia legal se le puede atribuir como justicia providencial (p. 566 ss.).

La controversia Suárez-Vázquez tuvo una repercusión doctrinal hoy difícilmente imaginable, hasta el punto de que el Rector de la Universidad de Coimbra creyó oportuno encargar a Suárez la exposición de su doctrina teológica sobre la ley el 1601. Fruto de estas lecciones es el Ms. de 1601 de Marcos de Montes conservado en la Univ. de Coimbra n.° 1924, lo mismo que otra copia ms. de 1607 de la Bibl. Nacional de Lisboa, n.° 2311. En la disputatio 6.ª impugnó Suárez la sentencia publicada por Alberto Bolonneto y defendida también por Vázquez de que la ley natural no tiene fuerza preceptiva sino sólo fuerza indicativa, por ser sólo la naturaleza racional en cuanto conforme o disconforme con ciertas acciones. Es decir, tanto Bolonneto como Vázquez y sus seguidores concedían a la ley un valor finito sujetivo, pero sin que esa perfección axiológica se pudiera traslucir en efectos reales. Con ciertas reservas publicó también Salas esta doctrina en su obra *De legibus* el año 1611, provocando así la publicación de los manuscritos suarecianos notablemente ampliados en algunos capítulos, especialmente el capítulo relativo a la preceptividad de la ley natural *(De legibus II,* c. 6; Vivès 5, 104-112). Lo dicho basta para comprender el relieve dado por Suárez a los valores operativos y transcendentes incluídos por Dios en la naturaleza con la unión más íntima entre lo finito y lo infinito. El pensamiento suareciano está expresado con vigor en la frase del prólogo al *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo:* "Haec tamen non magni momenti sunt et unico fere verbo diluuntur, considerando sicut omnem paternitatem, ita etiam omnem legislatorem a Deo derivari".

Sobre el carácter real de estas entidades conviene tener presente la consideración de Suárez: "Aliud exemplum erat de denominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illae quae sumuntur a fama et honore, quae prout habentur in humana existimatione et censentur aliqua bona, non sunt proprie entia rationis sed denominationes extrinsecae a formis realibus existentibus in aliis et sic dicitur honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude... Aliud exemplum erat de morali potestate dominii vel jurisdictionis..." *(Disp. met.* 54, s. 4, n. 8; 26, 1030).

Un ejemplo notable de *valores vinculativos* es el *corpus mysticum* formado por los hombres, cuando unidos son capaces de legislar: "quia haec potestas condendi leges non est in singulis hominibus per se spectatis, nec in multitudine hominum aggregata solum per accidens; sed est in communitate, ut moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum" *(De legibus III,* c. 11, n. 7; *Vivès* 5, 213). Esto, que es claro en la ley civil, no lo es menos en las leyes internacionales: "Ratio autem huius iuris et partis est, quia humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem,

quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque nationis" *(De legibus* II, c. 19, n. 9; Vivès 5, 169). En la *Defensio fidei* III, c. 1, nn. 4.5, escrita el a. 1614, habla del príncipe y de la comunidad, "non quoad personam propriam sed quoad potestatem et consequenter quod personam aut veram aut mysticam seu politicam" basándose en consideraciones análogas a la teoría agustiniana sobre la *necessitudo*, como vínculo social *(De civitate Dei* XV 16).

También en la doctrina sobre la realidad de *los valores morales* realizó Suárez una elaboración prolongada fuertemente impugnada por Vázquez, a quien a su vez le critica en carta a Aquaviva (12 febrero 1600) por "poner en la voluntad de Dios un modo de querer tan natural, que no le deja (para decirlo así) moralidad ninguna".

En un Ms. de Villagarcía (hoy en el Seminario de Valladolid) se advierte un paso definitivo hacia la objetividad del valor moral de las acciones de la voluntad "quatenus sunt obiecta actuum interiorum voluntatis et antecedunt secundum naturam intentionem voluntatis saltem in esse apprehenso... secundum esse obiectivum constitui in propriis et determinatis speciebus moralibus ex suis finibus intrinsecis quatenus sunt conformes vel difformes rectae rationi vel indifferenter se habentes" (p. 34). Para responder a una dificultad aclara más su pensamiento diciendo: "2.° respondeo facilius, quod in esse obiectivo illius actus non includunt actum voluntatis, sed ordinem ad illum, seu potius quod possint esse termini seu obiecta actus interioris, et ideo dicuntur morales obiective, in quantum sunt obiecta actuum moralium internorum, qui sumunt bonitatem vel malitiam ex ordine ad illos: ipsi vero habent ex finibus propriis et intrinsecis proprias species in esse obiectivo independenter ab actu voluntatis: et ita de ipsis dantur varia praecepta vel affirmativa vel negativa" (p. 35).

Esta explicación es del período 1579-1580 anterior a las controversias con Vázquez, ya que en este Ms. cita escritos propios anteriores de Valladolid, prepara la explicación romana de 1582 (cfr. *infra)* y no alude a ninguna de las doctrinas vazquecianas, que Suárez conoció después de 1590. Por lo demás, el trozo copiado supone y aclara más el tema importante sobre el deleite pecaminoso en objetos torpes, tal como lo había de explicar en Roma (Ms. 210) y conservado en *De peccatis*, dip. V, punctum VIII, ed. Vivès, 4, 565, que hemos comentado en el artículo *El concepto objetivo en Suárez*. Pensamiento, número extr. (1948), p. 399. Véase también, en general, J. Roig Gironella, *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez*, Pensamiento, 15 (1959), 401-438.

Cristóbal de los Cobos refleja, según parece, la doctrina suareciana anterior a 1580, atacando la sentencia de Cano propugnada más tarde por Vázquez, diciendo: "Bonitas moralis non est ens rationis neque relatio rationis". (C. Cobos, *In metaphysicam*, Controversia V. De bono. Q. 1.° Quid sit bonitas moralis, en Actas del IV Centenario del Nacimiento de de Fr. Suárez I, 409). Por otra parte supone probable (como más tarde Suárez), "esse tantum denominationem extrinsecam" (p. 411), aunque se inclina a decir que es una cualidad real *(L. c.)*.

Esta doctrina transmitida por Cobos, discípulo adicto y admirador de Suárez en Salamanca en 1582, explicaba el mismo Suárez en el Colegio Romano el a. 1582 sobre la moralidad del acto, como consta por el Ms. 210, fol. 74v-

75r y por el Ms. 636, fol. 95 rv de la Universidad Gregoriana. Copiemos la redacción del Ms. 210 añadiendo al pie las variantes del Ms. 636. La discusión precedente puede verse publicada en el art.: *Dos problemas morales en Cano y Suárez*, Est. Eclesiásticos 36 (1961) pp. 25-27. Las conclusiones que aquí se editan son como sigue:

f. 74 v. Dico 1.° Actum esse moralem communiter hoc idem importat, quod esse liberum. Haec conclusio patet et ex communi modo sentiendi hominum et ex dictis in principio huius quaestionis. Hinc.

Dico 2.° In actu interiore voluntatis esse morale, quamvis importet totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit, quod tamen non est omnino extrinsecum ipsi actui. Hoc etiam patet ex dictis.

Dico 3.° Si per esse morale illud esse intelligimus, quo in-
f. 75 r terior actus voluntatis in tali natura constituitur ut ex se sit aptus moraliter fieri, id est libere et cum iudicio rationis, idem natura est morale actus voluntatis et ipsum esse essentiale actus voluntatis. Ita est intelligendus D. Thomas in 2.d.40 aquaest. in 3, d.23,q.1, art. 4, p. 1.ª ubi inquit actum intrinsecum voluntatis essentialiter esse in genere moris, et ratio patet ex dictis, quia actus interior ex essentia sua postulat fieri illo modo. Et ista usurpatio actus moralis et esse moralis non est extra usum et reiicienda, quia quamvis impositio actus moralis desumpta fuerit ex actuali libertate morum, tamen transferri facile potest ad significandam rationem talis actus, per quam illi convenit ita fieri.

Dico 4.° In actu humano exteriore esse morale est denominatio extrinseca ab interiori actu voluntatis. Ita D. Thomas supra, et patet quia actus exterior dicitur moralis quatenus est specie voluntarius. Est autem voluntarius non per se ipsum sed per denominationem solam ab interiore, et haec est ratio propter quam actus interior et exterior dicuntur unus in esse moris, quia et esse morale est unum in utroque, sicut libertas et potestas efficiendi. Nomine autem actus exterioris intelligendus est omnis actus alterius potentiae a voluntate, ut patet ex rationibus factis.

Cod Univ. Greg. 636 *fol* 95 rv: liberum: fol. 95v 2Haec conclusio: *om* 4 Hinc *om* 5 Dico 2.° dico 6 praeterea accidentarium: praeter actum accidentale 8 Hoc etiam *om* 13 idem natura est morale: hoc modo esse moraliter est 15 p. 1.ª: p. 2.ª inquit: ait 16 et *om* 18 ista: haec et esse moralis *om* 19 non est extra usum et reiicienda: non sunt reiicienda 20 actus: nominis 23 Dico 4.° 4.° dico 24 Ita: sic supra: *add* in d. 40, q. 1. 27 interiore: *add* et eodem modo est liber non solum in actu sed etiam in aptitudine in hoc maxime differt ab interiore.

Los valores morales aparecen todavía envueltos en subjetividad, ya que la moralidad es algo accidental al acto no omnino *extrinsecum*, y tiene la misma naturaleza.

El resultado doctrinal importante de la explicación última está en la plena objetividad que adquieren los valores morales en la mente, independientemente de los actos psíquicos subjetivos. Estas posiciones objetivistas de los valores morales se confirman en el tratado *De bonitate et malitia humanorum actuum* de fecha posterior a 1602 intercalada por el editor B. Alvarez en los comentarios romanos a la 1-2ae en lugar del contenido correspondiente de los Mss. de Roma.

Suárez defiende que el *esse morale* no añade al acto de la voluntad más que "modum cuiusdam emanationis seu cuiusdam moralis dependentiae a ratione advertente et a voluntate libere operante" *(De bonitate,* disp. I, s. 3, número 15).

En la explicación cita a su favor a Durando, pero explica más la denominación extrínseca o *modus dependentiae* que afecta al *voluntarium perfectum* por ser realizado con advertencia y dominio. Un ejemplo de Suárez tomado de la estética sirve para aclararlo. Un retrato que ha resultado bien *por casualidad,* no tiene valor artístico, ni se le cotiza, porque se realizó sin dependencia de la inspiración y técnica del artista. A esa dependencia se le llama denominación *extrínseca* en el n. 1. En el n. 19 las edd. divergen. La ed. de Lyon de 1628 le llama también *extrinseca.* La de Mainz de 1629 la llama *intrinseca,* lectura adoptada también por Vivès, vol. 4.285, pero en el n. 20 las ediciones todas le llaman de nuevo *extrínseca.* Por la referencia de Vázquez 1-2, disp. 95 n.° 48, por el contexto y otros indicios es evidente que Suárez habla de denominación *extrínseca,* basada en la común existimación o valoración de los hombres. Se trata, por lo tanto, de un valor objetivo real que viene de fuera motivando una denominación *extrínseca* propia de los actos morales.

Consideraciones aún más perentorias contra toda acusación de idealismo o de nominalismo contiene la DM 54, 4, n. 10:

> *"Nom omnis denominatio-extrinseca potests dici ens rationes* (...) Nam si denominatio sumitur a forma reali... non est tantum obiective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem eius (...); si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum... sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem, quam transcendentalem" (DM 54, 4, 10; 26, 1020).

La *denominatio intrinseca* suareciana corresponde al *praedicamentum* escolástico o *categoría* de Aristóteles, que es forma real intrínseca que brota de la sustancia. Los escolásticos y Aristóteles no admitieron, en cambio, *predica-*

mentos extrínsecos o *categorías externas* que correspondieran a la *denominatio extrinseca* de Suárez o a su *habitudo transcendentalis,* que corresponde a la *schesis* de Ammonio Sakkas (Ps. Areopagita), forma o fuerza real operante desde fuera de la cosa denominada. Suárez expone y defiende esta terminología en su Tract. III, *De bonitate et malitia,* I, 2, nn. 19 ss (Vives 4, 285).

Sería ajena a los fines puramente descriptivos de este trabajo la discusión sobre la verdad, exactitud y mérito de estas consideraciones suarecianas, formuladas después de un largo proceso de evolución doctrinal. Baste dejar bien asentado el carácter realista de *lo moral,* proveniente de una denominación *extrínseca al acto volitivo,* aunque intrínseca a la potencia, que no se llama "causa moralis, quia actu causet, sed quia potens est sic causare" (L. c., n. 21, p. 286) por la advertencia de la razón al orden moral. Hablando en términos modernos, el acto moral en todo su contenido se diría intrínseca a la persona dotada de voluntad libre y de razón advertente al orden moral. La *ratio adaequate spectata,* por cuya conformidad o disconformidad con el acto, éste es bueno o malo, es ante todo la rectitud divina "regula omnis bonitatis" (*De Deo* I, 8, 16; Vivès 1, 25). Nuestra rectitud finita es, por lo tanto, participación de la rectitud moral de Dios.

Hasta aquí nos hemos ocupado esquemáticamente de la axiología subjetivo-objetiva de los actos morales. En la sectio III estudia Suárez el *esse morale in ceteris rebus, quae hoc modo denominantur,* trazando un cuadro de las realidades morales objetivas, cuyo contenido hemos comentado en monografía especial (*La moral suareciana,* en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, vol. VI (1946), 97-189). El paso que se da en esta sección consiste principalmente en la distinción de *ens morale denominative* de los actos morales y de su bondad objetiva y el ens *morale entitative* o *substantialiter,* que "intrinsece non includit entitatem physicam", como es el valor infinito de las obras de Cristo, la *laudabilitas operis seu operantis,* el valor de una firma (n.4).

La visión suareciana de los valores activo-subjetivos y sustancialmente objetivos supone una metafísica general del bien transcendental y del ser adecuada a la axiología. El bien transcendental consiste, según Suárez, en ser bueno para sí y para otros (DM X 3, 7s; 25, 348s). Es una perfección transcendental que supone la coexistencia de muchos, a los cuales les conviene dicha perfección (DM X 1, 12; ed. Vivès 25, 332), que en el fondo será siempre el ente, pues Suárez afirma que el bien "supponere vel includere ens, seu fundari in ente" (DM X 3, 3; 25, 347). El ser es bueno en cuanto que está abierto a relaciones transcendentales, que le hacen conveniente a otros seres y por consiguiente apetecible o amable para seres finitos y para el mismo Dios. He aquí el fundamento de la axiología y de la posible unión de lo finito y lo infinito. Brevemente expusimos las notas características de esta abertura del ser en *Pensamiento,* vol. 14 (1958) 65-70.

La capacidad de relaciones transcendentales, por su misma noción es supraprediCamental, es decir, no se halla en la superficie de la sustancia en cuanto sustrato de la cuantidad y de los otros accidentes predicamentales. La relación transcendental básica, que coincide con el mismo ser, es su dependencia esencial del Creador. En virtud de esa dependencia Dios puede hacer del ser y con el ser todo lo que quiera con tal de que no implique contradicción o re-

pugne a los atributos divinos. Esta doctrina se conoce con el nombre de potencia obediencial activa y constituye otro de los principios del pensamiento suareciano. Véase: *La potencia obediencial punto de entronque de la metafísica cristiana* (Revista de Filosofía, 17 (1958), pp. 483-497, comentario al libro del filósofo colombiano G. Baena: *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial* en Suárez, Medellín, 1957. En conclusión, creemos que la visión suareciana del valor, lo mismo que la agustiniana, converge con la axiología objetiva del Prof. von Rintelen, aunque con técnica y terminología diversas.

El análisis comparativo del pensamiento suareciano tanto con el sistema areopagítico-agustiniano como con la axiología moderna objetiva, tal como ha sido elaborada por Rintelen, y con la problemática científica actual, lleva a la convicción de que la metafísica de Suárez, tal vez demasiado innovadora en su tiempo para poder ser comprendida en toda su transcendencia, resulta cada vez más imprescindible para el pensador actual. Estas ideas apuntadas en diversas ocasiones *(Cfr. Bibliografía suareciana* (de P. Múgica) *con una introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos*, Granada, 1948) se revelan con indicios cada vez más claros en estos últimos años. En esta coyuntura la publicación bilingüe de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, emprendida por la Editorial Gredos, constituye un avance extraordinario para la filosofía cristiana, mediante la unión de lo finito y de lo infinito.

Estas conclusiones nos parecen convergentes con las que deduce el Profesor Dr. R. Wisser en su aportación personal en la obra *Sinn und Sein* (pp. 611-708) bajo el título *Wertwirklichkeit und Sinnverständnis. Gedanken zur Philosophie von Fritz-Joachim von Rintelen.*

El Dr. Wisser desarrolla la síntesis del pensamiento de Rintelen a lo largo de numerosas publicaciones, bajo los siguientes capítulos y epígrafes: I. GRUNDRISS (611-622). II. EDUARD VON HARTMANNS VERSUCH EINER UBERWINDUNG DER BISHERIGEN PHILOSOPHIE ALS ANLASS (623-640). III. PHILOSOPHIE ALS WERTPHILOSOPHIE: 1. *Thematik* (640-644). 2. *Historische Unterbauung* (644-648). 3. *Geschichte und Systematik* (648-651). 4. *Sinn und Geschichte* (651-654). 5. *Seins- und Wertaspekt* (654-660). 6. *Wertrealismus* (660-665). 7. *Wert und Existenz* (666-668). 8. *Terminologisch-kritische Anmerkungen* (668-673). IV. PHILOSOPHIE ALS SINVERSTANDNIS DES LEBENDIGEN GEISTES: 1. *Der "wertenden und würdigende Geist"* (674-679). 2. *Der "Primat des Geistes"* (679-687): A. Der neue Modus des *exitenzphilosophischen* Philosophierens (682) *(Rilke)*. B. Objektiv-intentionale Variabilität nicht festgelegter Worte (684) *(Heidegger-Camus-Jasper)*. C. Ontologische und logische Destruktionen (685). 3. *Der "lebendige Geist"* (687-708): A. *Die Kritik am Intellektualismus* (689). B. *Die Kritik am Voluntarismus* (691). C. *Die Kritik am Verzicht auf "Transzendez"* (695). D. *Die Synthese in Goethe* (698).

Al Prof. Wisser le agradecemos esta magnífica y documentadísima síntesis del pensamiento del Prof. Rintelen.

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

Oña (Burgos).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) Recensiones.

FRAILE, GUILLERMO: *Historia de la Filosofía.* II. *El Judaísmo y la Filosofía, El Cristianismo y la Filosofía, El Islam y la Filosofía.* Madrid, B. A. C., número 190, 1960. VIII-1200 pp,. 20 × 12,5 cm.

Este segundo tomo es fiel seguimiento del estilo de exposición, criterio valorativo y aparato histórico-científico del primero (del que nos ocupamos anteriormente en esta revista (cfr. PENSAMIENTO 14, 1958, 350-52). Igual densidad de información, desmenuzamiento analítico, paso mesurado, algo moroso, erudición histórica y copia bibliográfica. El título es nuevo y a él le ha llevado el autor una explicable reacción contra el deprimido concepto de "Edad Media" de acuñación renacentista y enciclopedista. Acaso vaya demasiado lejos en esta ojeriza apologética contra aquellos dos momentos culturales. Sabe bien el autor que esa vilipendiada "Edad Media" pertenece ya a la historia y que, tras de la reflexión más serena de hombres como Heimsoeth, Berdiaeff y otros, nadie encuentra ya en el vocablo convencional "medio" o medieval un tropiezo para llegar a su valioso contenido. Acierto consideramos englobar en una visión unitaria las tres grandes religiones medievales, que acusaron el impacto de la filosofía griega con características tantas veces uniformes. De hecho, luego, en la realidad y en el relato del autor, aparecen el Judaísmo y el Islam casi como meros capítulos intercalados en el desarrollo del pensamiento cristiano. Lo que acaso no se justifica tanto es la relativa autonomía de exposición dada al judaísmo (filosofía judía), que en el espacio medieval, y concretamente en el español, podría bien considerarse como una parte de la cultura y filosofía árabe.

Los capítulos patrísticos ofrecen una exposición, la más abundante que conocemos en castellano, del pensamiento filosófico de los Padres, aunque inevitablemente se interfieran en demasía a veces los temas teológico-dogmáticos. Después de un estudio extenso sobre el gnosticismo se despliega el pensamiento de los Padres orientales metódicamente disciplinados en las nacientes escuelas cristianas. Junto a la clásica de Alejandría, tienen cumplida exposición las de Cesarea de Palestina, Cesarea de Capadocia, Antioquía y las tardías de Edesa, Nisibe y Gandisapora; cada una con sus representantes destacados. Acaso comparativamente quede algo desvaído el cuadro de los Pa-

dres Occidentales hasta el siglo v, de los cuales sólo S. Agustín es estudiado con detención.

La historia de las ideas no es una línea abstracta al margen de la historia de los hechos, y éstos son necesarios para iluminar aquéllas, sobre todo en las fases de aguda transición histórica que comprometieron y condicionaron tantas veces la marcha de la cultura en la Edad Media. El autor lo ha tenido en cuenta y mezcla la historia externa y de las instituciones con el avance del pensamiento. Verdad que queda a veces este desarrollo un poco ahogado bajo la masa informativa de hechos y nombres, sobre todo en esas etapas de preparación para los grandes momentos del espíritu. Ejemplar es la presentación de algunas figuras que iluminan algo insularmente este período: S. Isidoro, S. Juan Damasceno, Escoto Eriúgena, Gundisalvo. Desde el siglo XII la exposición doctrinal se anima en una dirección ascendente que tiene una clara culminación en Santo Tomás. Es legítimo el entusiasmo histórico y sistemático del autor por el Doctor Angélico, que constituye el núcleo sustancial de este extenso tomo (a él se dedican 205 páginas, cerca de la quinta parte del total; a S. Agustín 42, a Escoto 26, a Ockham 21, a S. Buenaventura 30, a S. Alberto Magno 27, Lull y Pedro Hispano apenas gozan de una página cada uno, y Lull como apéndice de la escuela bonaventuriana).

Si ya en todo el libro se acentúa lo sistemático y aun lo didáctico, al acercarnos a Santo Tomás, tenemos la impresión de estar ante un colosal tratado de filosofía tomista de cierta rotundidez definitiva, de sistema concluso. Este sentido sistemático creemos influye en el autor para recortar ciertas interpretaciones doctrinales que históricamente son discutibles, como la atribución a Aristóteles de la teoría tomista de la abstracción del universal (ver pp. 368 y 950) y la atribución a Alfarabi y Avicena de la "distinción real" de esencia y existencia en sentido tomista (p. 634). Nos parecen también fuera de propósito las reservas del autor para aceptar la admitida inferioridad de Santo Tomás respecto de S. Alberto Magno en cuanto al carácter enciclopédico de su saber (p. 873). El criterio tomista rígidamente tomado proyecta a veces una interpretación demasiado estrecha sobre otros autores; en la unión de alma y cuerpo "Escoto retrocede a una visión accidental de abolengo platónico" (p. 1099), por no admitir la unidad de forma de hilemorfismo más rígido de Santo Tomás; el nominalismo es unilateralmente enfocado desde sus lados negativos ("su signo es esencialmente negativo y demoledor", p. 1077), y lo son todos aquellos en que se aparta Ockham del esquema conceptual del siglo XIII; también aquí se adopta como criterio valorativo el canon tomista. Hay de pasada una reflexión de gran trascendencia histórica que queremos recoger; el nominalismo, en su caracterización más negativa de escisión entre fe y razón, teología y filosofía, "es—dice el autor—una consecuencia del desaliento producido por aquellas condenaciones [tesis averroístas] y de las luchas doctrinales entre las diversas escuelas"; la reacción apologética, raíz de aquellas intervenciones autoritarias en materias filosóficas, con la intención de preservar la fe de los peligros de su alianza con la filosofía, dieron por resultado la destrucción de la teología por el fideísmo, y de la filosofía por el logicismo, el criticismo y el empi-

rismo (p. 1078). Notemos que esta reacción, indiscretamente apologética, cayó de plano sobre Santo Tomás, que fue víctima de ella (no sería cosa ya de disimular, ni en los manuales, el espectacular fracaso académico, y quizá también humano, que cerró la vida del Santo), y que necesitó de la historia para rehabilitarse; tanto menos sería oportuno erigir la filosofía de Santo Tomás en meta terminal del pensamiento cristiano de todos los tiempos; nada gana con ello su memoria, que debería quedar para todos como modelo de un filosofar cristiano, tanto y más que como maestro de un sistema. Felizmente el autor, al apellidar de "filosofía cristiana" por excelencia la de Santo Tomás, la entiende "con el espíritu amplio, realista, abierto y progresivo del Doctor Angélico" (p. 48); más que decir lo que él dijo, hacer como él hizo en la coyuntura de su tiempo.

L. MARTÍNEZ G.

BENNET, J. G.: *The dramatic Universe.* Volume One. *The Foundations of Natural Philosophy.* London. Hodder et Stoughton, 1956. XLII-534 pp. 22 × 14,5 cm.

Abarcar todo el material de experiencia de las ciencias positivas y reunirlo en una síntesis comprensiva que ilumine definitivamente el puesto del hombre en el cosmos, es la meta de esta colosal construcción del autor, matemático y filósofo, empeñado en una nueva geometrización pitagórica del mundo. Representa un ideal de ciencia total, que recorre todos los estratos del mundo de los "hechos" y del mundo del "valor". Se va hacia un nuevo tipo de "cosmovisión", que no será ya un "Systema Universi" montado por la filosofía o la teología (acientíficas), sino por las vías de la ciencia rigurosamente disciplinada; será un Universo conquistado laboriosamente por el azar e incertidumbre de toda humana experiencia, un "Universo dramático". El desarrollo del sistema arranca de la fijación de las categorías fundamentales derivadas de la observación empírica; una confrontación del material empírico con los conceptos de la Filosofía de la Naturaleza; es el tema de este primer volumen. El segundo relacionará toda esa experiencia con el dominio del "valor", la Etica y la Teología, y abordará así el significado del hombre en el cosmos. Así los dos aspectos, "hecho" y "valor", se conciliarán en una síntesis integradora, bajo el signo de la "Reciprocal Maintenance" (fórmula de Gurdjieff elaborada por el autor).

La estructura y estilo de la obra reflejan continuamente la mentalidad matemática del autor; en la notación de partes, capítulos y proposiciones, se utiliza el tecnicismo de la Lógica simbólica. Se divide todo el material (del presente tomo) en dos libros: 1.° (partes 1-4): *Los fundamentos*, y 2.° (partes 5-9): *Las ciencias naturales*. Los temas de las nueve partes aquí tratadas son: 1. Matemática. 2. Epistemología. 3. Metodología. 4. Sistemática. 5. Mundo dinámico. 6. Mundo de la energía. 7. Mundo de las cosas. 8. Vida. 9. Orden cósmico. Un specimen del carácter pitagorizante de este sistema cósmico-filosófico lo da el capítulo segundo de la parte 1.ª, *Progresión de las categorías*. Son éstas, en gradación ascendente, por la complejidad numérica de elementos: 1. Totalidad. 2. Polaridad, díada. 3. Relacionalidad, siempre redu-

cible a la tríada básica: afirmación, negación, conciliación. 4. Subsistencia; requiere, al menos, cuatro términos. 5. Potencialidad; requiere cinco términos. 6. Repetición (combinación de diferencia, identidad y relación), seis términos. 7. Estructura, siete términos. 8. Individualidad, ocho términos. 9. Ejemplaridad, nueve términos. 16. Creatividad, diez términos. 11. Dominio (dinámico, en el orden físico), once términos. 12. Autocracia, "ley de sí mismo", última categoría del orden natural, precursora de la categoría de valor.

Por estas muestras se advertirá el esfuerzo de matematizacón que atraviesa toda la obra, hasta encumbrarse a la cima de una "Geometría universal" (ver parte 6.ª, cap. 15, pp. 263-281), más allá de las geometrías "clásicas", la euclídea y las no-euclídeas, que se mantienen fundamentalmente sobre la base de una "mensuración terrestre"; se apunta a una geometría verdaderamente "universal", cósmica, de más de tres (espacio) y de más de cuatro (espacio-tiempo) dimensiones; la eternidad sería la quinta dimensión, la "hyparxis" (posibilidad), la sexta, y en general todos los grados o niveles del ser cósmico se organizarían en un conjunto pluridimensional (sistema de N-dimensiones), homogéneo, comprendido dentro de las cuatro condiciones determinantes: hyparxis, espacio, tiempo y eternidad.

La concepción es, sin duda, grandiosa; se mueve en la línea de los sistemáticos científicos ingleses (Whitehead, Russell), que van decididamente hacia una continuidad unívoca o neutral del cosmos. Fuera de este ámbito unilateralmente científico-matemático resultará duro querer encerrar todo el ser "factual" en un sistema dimensional geométrico. Entre el "hecho" geométrico y el "valor" se extiende una ancha zona de "ser" irreductible a dimensionalidad. La "Geometría" que quiera dar razón adecuadamente del ser habrá de terminar, como en Platón, gran pitagórico, en "Ontología".

L. Martínez G.

Gilbert, Katharine Everett, y Kuhn, Helmut: *A History of Esthetics*. Revised and enlarged. 2.ª edic., London, Thames and Hudson, 1956. XXIV-614 pp., 21 × 14 cm.

La primera edición data de 1939 en la "Indiana University Press", en Norteamérica. Con una revisión del antiguo material y un capítulo final añadido sobre el siglo xx, se publica ahora en Inglaterra. Por su abundante información, sentido histórico, equilibrio crítico y clara presentación didáctica, vivaz y amena, un modelo de manual universitario y una espléndida introducción para cualquiera interesado en el estudio de las concepciones estéticas. Los autores dan prueba de un conocimiento profundo de las teorías estéticas y de los campos históricos en que aquéllas se insertan, particularmente la filosofía y las corrientes literarias. La interferencia con la primera es tan visible que puede muy bien seguirse en esta obra todo el desarrollo histórico de la filosofía natural, fuente de la teoría estética; el lector queda agradablemente sorprendido al evidenciarse ante él la íntima conexión de ambas, de modo que no se trata ya de una recensión histórica de las ideas estéticas de los filósofos, sino del momento estético (teórico) presente puede

decirse en todo el desarrollo del pensamiento filosófico. Si el nacer de la filosofía griega se caracteriza por una tensión dialéctica entre poesía y filosofía (filósofos primeros frente al mito y frente a Homero), de hecho en ese albor de la filosofía se perfila ya una componente estética en la triple dimensión presocrática: cosmológica (unidad, armonía, "cosmos"), psicológica (animación del mundo a ejemplo del hombre, éste, "microcosmos") y práctica o técnica (la "técne" como arte humano de realizar conscientemente cosas bellas). Hacia el arte de hacer al hombre bueno se enderezará toda la filosofía; esta dirección antropológica y artística iniciada en la sofística alcanzará, a través de Sócrates, plenitud en Platón, para quien la filosofía será el medio único de configurar una vida humana, individual y social de un modo "bello", es decir, bueno. El concepto de "imitación" fundamental en toda la historia del arte tiene sus raíces en los mismos albores griegos, y no es equivalente a mera "mímesis", sino implica un seguir (conscientemente) a la naturaleza, que se ha descubierto como el prototipo de un obrar bello, "kalós", con su proporción, número y ritmo. Por estas muestras se apreciará la penetración y fino análisis con que los autores de la presente obra desempeñan su cometido. Este esfuerzo de interpretación se sostiene a lo largo de todo el recorrido histórico. Y siempre con un criterio objetivo y equilibrado; la Edad Media, por ejemplo, obtiene una valoración positiva; se recorta con maestría el "pitagoreísmo" estético cristiano de S. Agustín; de Kant se hace un estudio genético, que relaciona muy hábilmente la tercera *Crítica* con las dos anteriores y aun con obras del período pre-crítico; la teoría estética de Goethe se ilumina magníficamente con la realidad de su obra y su misma vida; tenemos la impresión que la presentación de las grandes figuras clásicas constituye en su conjunto una galería inigualada. Posiblemente esta galería se contrae demasiado a los cuadros clásicos, y una porción de sectores particulares, v. g., de determinadas naciones, como la nuestra, exigirían un puesto en ese recuento universal, que de hecho se centra, v. g., para lo moderno posrenacentista casi exclusivamente en lo alemán e inglés; desde luego los autores tenían todo el derecho para fijarse con especial interés en ello, y es de agradecer que nos lo hayan dado tan espléndidamente.

L. Martínez G.

Garin, Pierre: *Le problème de la causalité et St. Thomas d'Aquin*. Bibliothèque d'Archives de Philosophie, 5ème section. Philosophie Mediévale Beauchesne, París, 1958, 95 pp., 22 × 15 cm., 690 frs.

El problema de la causa eficiente y de su causalidad consiste en saber si del agente pasa algo al paciente o al efecto. Si pasa algo entonces el agente se va disolviendo en sus efectos y cesa de ser el mismo, y si no pasa nada, las cosas quedan como estaban y no hay efecto alguno. Santo Tomás ha dado su respuesta; pero ésta se halla diluida en sus innumerables obras filosóficas y teológicas, y es necesario reunir todos los elementos en un cuerpo de doctrina; esto es lo que quiere hacer el autor en estas páginas densas. Antes de pasar en revista todos los textos de Santo Tomás, el autor adelanta la so-

lución y explica en resumen cuál es el misterio de la causalidad. El presupuesto de toda causalidad es que el agente tenga tensión, tumefacción o sobreabundancia de existencia actual: esto supuesto, el agente hace que el efecto o el paciente, por contacto y por contagio, ascienda en lo íntimo de su ser a la riqueza del agente, por lo menos en parte, y se modele sobre esa sobreabundancia de ser y quede así promovido a la actualidad de efecto. Formulada así la solución, la aplica a los casos particulares, como son ante todo el movimiento instantáneo, que es la generación substancial, y después el movimiento sucesivo, que es el más común en la naturaleza. El autor da la solución apuntada como propia de Santo Tomás, como muy original y como digna de atención. Pero en esta solución, tal como la concibe el autor, queda siempre la pregunta: ¿en qué consiste esa sobreabundancia de ser en el agente, siendo así que su ser está perfectamente adecuado a su esencia? ¿Qué significa promover por contagio al efecto o al paciente para que quede modelado por el patrón de esa sobreabundancia? Y, sobre todo, ¿en qué consiste y cómo se hace esa promoción, para que el efecto quede así actualizado, sin que pase nada propio e intrínseco del agente al paciente o efecto?

El autor pasa después a explicar en un apéndice la deducción o reducción del principio de causalidad. El autor quiere reducirlo en cierta manera al principio de identidad. El contingente es indiferente para existir o no existir, y, por tanto, no tiene el ser por su esencia: él de suyo es nada de actualidad, y si existe es porque ha sido extraído de la nada: de lo contrario allí quedaría. Y si ha sido extraído de la nada no ha sido extraído por la nada misma, sino por algo distinto de la nada, y esto otro es la causa eficiente. Para esto ha sido necesario, según las explicaciones de la causalidad que antes se han dado, que la causa tenga tensión o sobreabundancia de ser, y que el contingente no sea en cierta manera sino la derivación del ser de la causa, y que en cierta manera el contingente sea idéntico con el ser del agente; he aquí cómo el principio de causalidad queda reducido al principio de identidad. Pero esta identidad sin duda es metafórica, ya que no hay sino participación por semejanza, quedando causa y efecto adecuadamente distintos con distinción real, y, sobre todo, si no ha pasado nada intrínseco del agente al efecto, la identidad queda más alejada.

El autor ha hecho una obra meritoria, reuniendo tantos textos de Santo Tomás y poniendo bien al desnudo la problemática acuciante que aquí se agita, y sin duda ha suscitado también la curiosidad de seguir investigando en la mente de Santo Tomás, para ver de obtener mayor luz sobre el misterio de la causalidad de la causa eficiente.

J. Hellín.

Hildebrandt, K.: *Platon. Logos und Mythos.* Zweite Auflage. Berlín, Walter de Gruyter, 1959; 396 págs., 16 × 25 cm.

No es un libro más sobre Platón. Después de su lectura uno piensa sobre Platón de otra manera. Sin desdeñar los elementos filosóficos e histórico-críticos, antes bien, utilizandolos al máximum, la preocupación del autor es el "homo" Platón, su acción tanto como su pensamiento, y su pensamiento

tanto en forma de "mito" como de "logos". Saber comprender que en sus diálogos está expresado—aunque imperfectamente—su querer y su hacer hasta llegar a adivinar el propio gesto, que es el que terminaba por descubrir a sus íntimos todo el secreto de los diálogos. Para ello es preciso despojarse de la red de conceptos modernos y de nuestra sensibilidad moderna y comprender las palabras y gestos de Platón como manifestaciones de un hombre consciente de su oposición con la situación que le rodea y de su gran misión temporal, a saber: la de crear la nueva imagen y la nueva ley en un tiempo en que triunfaba el antagonismo de todos los pensamientos en instintos desatados y que ya no era capaz de imaginarse a los soberanos en el reino espiritual, como un Licurgo y un Pitágoras, soberanos también en un estado político real.

Así el Platón que nos presenta Hildebrandt es más humano—sin dejar de ser divino—, más de este mundo—sin dejar de trascenderlo—, más reconocedor de la realidad y de la belleza del mundo sensible—sin renegar del mundo de las ideas—, más político y hombre de acción e histórico—sin dejar de ser contemplativo y eterno—. El dualismo platónico se mitiga. La metafísica de Platón no separa cuerpo y alma, busca la armonía del yo-tú y la de lo idéntico e inmutable con lo mudable del mundo externo en el hálito divino del paisaje. Particular interés ofrece la manera acertada con que Hildebrandt interpreta el Timeo, sobre todo la manera como recalca la conjunción que hace Platón de necesidad y finalidad o sentido en el mundo.

Indudablemente se trata de un libro que merece ser leído por quien quiera conocer a Platón y por quien quiera leer a Platón. Encierra una extraordinaria riqueza de interpretación y ha de fecundar generosamente a quien se disponga a leer los diálogos platónicos. Junto a los comentarios histórico-críticos o filosóficos—y tal vez mejor antes—debe estar una introducción de este tipo. Lástima que Hildebrandt apenas refleja otro fondo de cultura platónica que el alemán. Sin negarle a este fondo importancia, e incluso importancia extraordinaria, no es el único y el estudio e interpretación de Platón no están llamados a beneficiarse de él solo.

J. Gerardo.

b) Reseñas.

Copleston, F. C.: *Aquinas*. Penguin Books. Pelican Philosophy series 3/6. Unwin Brothers Limited. Woking and London, 1955, 263 pp., 18 × 11 cm.

Este tomito de la colección "Penguin Books" está dedicado a Santo Tomás de Aquino. El autor ha realizado un trabajo adaptado a este marco editorial, de difusión e introducción para el lector corriente. Está hecho, no obstante, con la competencia de un especialista. Copleston no ha querido simplemente reproducir aquí la amplia sección correspondiente de su Historia general de la Filosofía (tomo II, 1950); el enfoque, la distribución del material y el estilo son nuevos, si bien el fondo temático es coincidente. Lo más nuevo aquí es el extenso capítulo introductorio (cap. I. *Introductory*, páginas 15-69), en que literalmente se introduce al lector actual en el significado histórico de la Filosofía medieval y, dentro de ella, en el puesto doctrinal

de Santo Tomás, enfocado y valorado desde los puntos problemáticos y metodológicos que más pueden interesar al hombre de hoy (y aun concretamente el inglés), como son: teoría del conocimiento (subrayada la componente empírica tomista, tan anterior al empirismo anti-innatista inglés moderno), posibilidad y legitimidad de la Metafísica, principios "a priori", dialéctica interna del ser: potencia-acto, verdad y objetividad, cosmovisión sistemática de convergencia teológico-filosófica (relación de Teología y Filosofía), influencia aristotélica y lenguaje didáctico. Haciendo juego con este primer capítulo es igualmente nuevo aquí el último dedicado al tomismo como fenómeno histórico-doctrinal; se abordan la actualidad y contornos dogmático-metodológicos del tomismo hoy (es hoy mayor el influjo de Santo Tomás que en la Edad Media) y se precisa el sentido del tomismo como "filosofía perenne". Entre estos dos capítulos terminales se desarrollan en el cuerpo del libro los valores sistemáticos de la filosofía de Santo Tomás: aspectos cosmológico-metafísicos ("El mundo y la Metafísica", cap. 2); aspecto teológico ("Dios y Creación", cap. 3); antropológico-metafísico ("Hombre [I] - Alma y cuerpo", cap. 4); antropológico-ético, individual y social ("Hombre [II] - Moralidad y sociedad", cap. 5).

L. MARTÍNEZ G.

AYER, A. J.: *Philosophical Essays*. London, Macmillan et Co. LTD, 1954. XII-289 pp., 21,5 × 14 cm.

Se recogen en este volumen doce ensayos publicados anteriormente en diversas revistas y colectáneas entre los años 1945 y 1953. Están dispuestos según un orden sistemático, no cronológico, y se distribuyen así: tres estudios sobre cuestiones lógicas, cinco sobre teoría del conocimiento, uno sobre ontología y tres sobre filosofía moral. Sus títulos son: 1. *Individuals*. 2. *The Identity of Indiscernibles*. 3. *Negation*. 4. *The terminology of Sensa-data*. 5. *Basic Propositions*. 6. *Phenomenalism*. 7. *Statements about the Past*. 8. *One's knowledge of others Mind*. 9. *On what there is*. 10. *On the analysis of moral Judgements*. 11. *The Principle of Utility*. 12. *Freedom and Necessity*. Dentro de su carácter circunstancial y fragmentario reflejan bien estos estudios la actitud filosófica del autor, adscrito al neopositivismo lógico, del que es representante cualificado en Inglaterra. De su postura moderada, no obstante su firme repulsa de la Metafísica y de la Ética como (incapaces de ser) "ciencias descriptivas factuales", puede dar buena idea el ensayo aquí registrado con el número 10.

L. MARTÍNEZ G.

KÖRNER, S.: *Kant*. Penguin Books. Pelican Philosophy series, 2/6. Western Printing Services Ltd. Bristol, 1955. 230 pp., 18 × 11 cm.

Dirigido al lector corriente, a tono con el carácter de la colección, pero no sin interés para el especialista, contiene este volumen una valiosa introducción al estudio de Kant, del Kant crítico, que es el que aquí interesa. El autor se acerca a este estudio desde una situación filosófica muy determi-

nada, que queda bien insinuada en las primeras páginas, a saber, el neopositivismo inglés actual. Inglés es igualmente el clima de reflexiones históricas, alusiones doctrinales y bibliografía dominante, que dan individualidad inconfundible a esta exégesis de Kant. Exégesis por lo demás objetiva, de claridad analítica relevante, muy apta para el fin introductorio que persigue. La referencia a la filosofía contemporánea es continua y siempre esclarecedora. En un primer capítulo se desenvuelve el plan general del criticismo kantiano, sirviendo de eje el tema de los juicios sintéticos "a priori"; las relaciones de afinidad con Hume son aquí especialmente puestas de relieve. Sigue la presentación analítica, glosada, de los varios niveles críticos kantianos. En el orden especulativo, la teoría de los factores "a priori" del conocimiento, espacio-tiempo, categorías, principios, ideas; en el orden práctico, teoría kantiana de la experiencia moral, su posibilidad y su relación con la ciencia y la religión; en el orden estético, la teoría del gusto estético y la teleología. Cierra la exposición un apéndice bio-bibliográfico (con especial mención de las traducciones y comentarios ingleses de Kant).

L. Martínez G.

Buchheim, Karl: *Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung.* Im Kösel-Verlag su München, 1959. 295 pp. 19 × 11 cm.

El libro, que nació (1937) en un estado de ánimo polémico, frente a ciertos filósofos alemanes de la situación (Klages, Heidegger), sigue reflejando en esta reciente refundición el mismo carácter dialéctico en torno a diversas actitudes cosmovisionales concretadas en determinados filósofos. El tema general es la presencia, o no, de un sentido lógico en el acontecer mundano: en otra forma, si el espíritu, con su poder racional y formal, ha sucumbido en la realidad y en el suceder histórico ante las fuerzas ciegas de la materia, de la vida instintiva, de la cientificidad reducida a pura técnica, o si se ha mostrado y tiene virtud para mostrarse operante contra todo ese frente alógico. El estudio se realiza mediante animados análisis críticos de los representantes tipos de esa oposición. En la primera serie (negativa) de esta tesis de contraste se alinean: Kant, por el subjetivismo que despoja al ser (físico) del carácter lógico, dejándole en pura mecanicidad; Klages, cuya declaración de guerra al espíritu está ya en el escandaloso título de su obra principal: "El espíritu, adversario del alma", de la vida instintiva; Heidegger, con su repulsa de las "verdades eternas" y con su noción de "verdad" reducida a "desvelación" de las cosas; Espinoza, y todo el panteísmo de después, hasta Hegel (con Descartes, como iniciador), por su negación de la substancialidad de las cosas particulares, reducidas a modos de "una" substancia, o a modos del espíritu identificado con el pensamiento; todas las concepciones materialistas y mecanicistas modernas, por su elemental postura antiespiritualista. En la segunda serie son destacados, una y otra vez y en diversos contextos, frente a los anteriores: Aristóteles en la antigüedad, pauta para el pensamiento occidental de tipo metafísico-espiritualista, por su básica definición de cada ser individual, sobre todo en los reinos superiores

(animal y humano), como un sujeto (substantivo) portador de una forma que le especifica cualitativamente, y, en el tiempo moderno, Leibniz, con su rehabilitación de la realidad substancial de las cosas particulares ("mónadas" frente a "modos" espinozianos) y de la racionalidad de los seres físicos, frente al mecanismo cartesiano y ciencia moderna, y por su "principio de razón suficiente", que ilumina el ser del mundo en su origen (creación por Dios) y en su acontecer histórico (armonía preestablecida). El libro ha de aparecer como una esperanzadora proclamación del sentido racional que, a despecho de todos los factores irracionales, dominan la historia del mundo.

L. MARTÍNEZ G.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of G. B. Bishop of Cloyne.* Edited by A. A. Luce and T. E, Jessop. Vol. IX. *Notes to Berkeley's Letters. Addenda, etc. General Index.* London, Nelson, 1957. VIII-192 pp., 24 × 15,5 cm.

Este último volumen de las obras de Berkeley, edición del Centenario de la muerte (1753), es un complemento del anterior, el VIII, dedicado al epistolario. Sólo una razón externa aconsejó publicar en dos tomos independientes este extenso material. Tampoco se pensó en la otra solución de partir paralelamente las dos secciones, publicando en dos mitades el epistolario con sus correspondientes notas. Estas notas son notas-comentario; cada una de las 270 cartas de Berkeley publicadas en el tomo VIII tiene aquí su correlativo comento introductorio, de extensión muy variable, con sucinto encuadre biográfico, histórico y literario, aclaración de pasajes y vocablos obscuros y algún ligero apunte doctrinal. Más de un aspecto biográfico y sistemático queda aquí confirmado o rectificado con el contraste del testimonio epistolar. Interesante, por ejemplo, localizar el preciso momento en que el obispo anglicano descubrió la virtud terapéutica del agua de alquitrán, que llegó luego a ser una obsesión con derivaciones o enlaces subconscientes con sus grandes teorías (p. 104). La penúltima carta desmiente, a juicio del editor, la intención atribuida por Stock a Berkeley, de renunciar a su cargo eclesiástico para establecerse permanentemente en Oxford (p. 139). Concluye el volumen con dos tablas cronológicas de la vida y escritos de Berkeley, pequeños aditamentos o rectificaciones a cada uno de los ocho tomos anteriores, y un índice general de materias y personas. Los anteriores tomos de esta edición de Obras de Berkeley los hemos presentado en esta revista (Cfr. PENSAMIENTO 8 [1952], 90-91, y 10 [1954], 491-92).

L. MARTÍNEZ G.

HÖNIGSWALD, RICHARD: *Schriften aus dem Nachlass.* Bd. I. *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzälungen.* Im Auftrag des Hönigswald-Archivs. Herausgegeben von Dr. Gerd Wolandt. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1957. 191 pp., 23 × 15,5 cm,

En 1956, nueve años después de la muerte de Hönigswald, se fundaba en la Universidad de Wurzburgo el Archivo Hönigswald, con el fin principal

de sacar a luz el fondo póstumo dejado por el filósofo. El presente volumen inauguró esa serie de inéditos. Trátase de un escrito, cuya fecha de composición se remonta a 1938 y que corresponde a las lecciones dadas por el autor en Breslau sobre las cosmogonías antiguas. No es propiamente un estudio histórico, aunque tiene como base un conocimiento de las ideas cosmogónicas de la antigüedad, sino un estudio de interpretación e investigación filosóficas. Pretende Hönigswald descubrir y sistematizar en los relatos mitológicos de las religiones y creencias más antiguas de la humanidad referentes a la formación, creación o comienzo del mundo, los rasgos de una concepción filosófica primitiva. Tres aspectos son particularmente analizados. Primero, los elementos últimos que intervienen en los procesos cosmológicos: mundo, creador, creación y factores creadores primitivos. La relación entre mundo y estado precósmico adquiere con ello especial luz. Segundo, la relación existente entre esos fondos populares cosmogónicos y los conceptos filosóficos en ellos más o menos claramente implicados; los mitos, por ejemplo, son esencialmente imágenes descriptivas basadas en factores primitivos substantivados; de ahí el dramatismo peculiar con que se relacionan lo intracósmico y lo precósmico, y también la certeza religiosa que caracteriza la actitud ante esos relatos. Tercero, del entrechoque de todos esos factores resulta finalmente la evolución doctrinal y problemática de las cosmogonías. En este respecto el relato del Génesis ofrece una meta suprema. La historia bíblica de la creación encierra la forma más pura de los motivos inherentes a las cosmogonías. Este estudio sobre el Génesis había sido el tema primariamente elaborado por el autor en fecha muy anterior; luego, en el conjunto de la obra presente, viene a coronar la serie de análisis que se dedican a otras cosmogonías: la babilónica, la egípcia, la india, la irania, la fenicia, la griega y la itálica. La obra, relizada con seriedad y originalidad, interesará al filósofo, al teólogo y a todos los investigadores de la historia. Particularmente habrá de ver en ella el historiador de la Filosofía una extraña unidad y continuidad problemática y una indiscutible afinidad de las cosmogonías con los planteamientos más fundamentales de la filosofía; "las cosmogonías son siempre también maneras de plantear el problema de la Filosofía", y viceversa, toda problemática filosófica de profundidad se enfrenta inevitablemente con el problema de las cosmogonías (p. 184).

L. Martínez G.

Semmelroth, O.: *Dios y el hombre al encuentro*. Col. "Perspectivas", número 5. Ediciones Fax, Madrid, 1959. 351 pp., 12,5 × 20 cm.

En el género, tan conforme a las aspiraciones del hombre actual de las "dogmáticas" o visiones panorámicas del dogma cristiano, filosofías del cristianismo, es el libro de S. muy sugestivo por la unidad del punto de vista aceptado para la presentación del conjunto doctrinal. El hombre, creatura personal de Dios, tiene su supremo destino en la llamada al encuentro personal con Él; encuentro que se realiza en Cristo y por Cristo, en el ámbito

de la Iglesia; ya en esta vida de modo provisional, después de modo definitivo.

Como aciertos particulares cabe destacar la afirmación del primado de Cristo en el plan de Dios sobre toda consideración del pecado (27 ss., 198), la concepción de la elevación sobrenatural como participación de la vida trinitaria (cfr. 73, 81, 96 ss.), la plena valoración del "sí" de María y su relación con la Iglesia (135, 172 ss., 208 ss.). Por fin, el haber destacado el valor del encuentro de Dios en el prójimo (244 ss.); si bien, a mi juicio, este punto requería aún bastante más relieve e importancia. También echo de menos una acogida verdaderamente explícita y amplia de las vías de "encuentro" extranormales (quizá tan numerosas...) en el mero "deseo implícito" de la realidad sacramental.

En conjunto, una obra sumamente recomendable al intelectual que desea entender la fe.

J. GÓMEZ CAFFARENA.

PIEMONTESE, F.: *Introduzione alla Metafisica classica*. Ed. Marzorati, Milano, 1957. 230 pp., 21 × 15 cm.

Son unas inteligentes observaciones con las que ayudar a un lector, inteligente también, a reconquistar lo que hay de perenne conquista en la historia del pensamiento metafísico; que, aunque abierta por naturaleza al movimiento, al progreso, a la revisión incesante, tiene, en la persuasión del autor, un núcleo de doctrina irreformable en lo esencial, constituido por una elaboración milenaria que confluyó en la síntesis tomista. "Metafísica y antimetafísica", "Fenómeno y substancia", "Conciencia metafísica y conciencia histórica", "Conciencia metafísica y conciencia crítica", son las cuatro partes en que se dividen las reflexiones. Oportunamente subraya los valores espiritualísticos de la metafísica tradicional, contra la acusación de naturalismo o excesivo objetivismo.

J. GÓMEZ CAFFARENA.

LESCOE, F. J.: *Saint Thomas Aquinas Treatise on Separate Substances*. Saint Joseph College, West Hartford, Connecticut, 1959; 138 págs., 16 × 22 cm.

La presente edición en lengua inglesa del tratado *De Substantiis Separatis* de S. Tomás de Aquino está hecha sobre la base de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, pero se han tenido en cuenta también para establecer el texto otros once manuscritos de Cambridge, Toledo, París, Venecia, Roma, Bolonia, Burdeos y Metz, aunque a veces se adopta la lectura definitiva de los incunables de Soncinas y Pizzamano. Preceden unas breves observaciones sobre el destinatario, el título, y la fecha de composición del tratado, cuya paternidad tomista no ha sido nunca puesta en duda por nadie, y una prospección de la estructuración y del contenido de la obra. Lescoe advierte que el texto latino así establecido no pretende ser "crítico" en el sentido técnico, y que sólo ha pretendido dar una traducción inglesa fiel del contenido del tratado sobre un texto, por lo demás, seguro.

L. M. S.

SCIACCA, M. F.: *Herejías y verdades de nuestro tiempo*, trad. de Juan J. Ruiz Cuevas. Barcelona, Miracle, 1958. 308 págs., 15 × 22 cm.

Reúne este volumen del profesor Sciacca un conjunto de ensayos publicados en diversas revistas entre 1946 y 1955. Cada capítulo es una monografía sobre los temas más actuales del pensamiento filosófico. Caracteriza a la mayor parte de ellos el empeño por precisar y distinguir con claridad y exactitud los diversos significados de vocablos tan generales como *inmanentismo, racionalismo, panteísmo*, etc. De tal manera que en algunos aspectos puede hacer el servicio de un buen Diccionario filosófico. El dominio de estos temas, a que nos tiene acostumbrados Sciacca, aparece también en este libro en las síntesis breves y precisas de temas vastísimos. Hay siempre en Sciacca una sana preocupación apologética. Digo sana porque no es que de intento se ponga a hacer apologética cuando hace filosofía, pero el impacto de lo religioso ha sido en él tan hondo que casi sin querer cuando hace filosofía está continuamente tocando lo trascendente y nuestra necesaria religación a ello. Al fin es ésta la más profunda filosofía. El capítulo IV de esta obra es ejemplo de lo que decimos. Esta postura le lleva a hacer observaciones frecuentes de las relaciones entre el verdadero pensamiento filosófico con el cristianismo y en lo que de él se separan otros sistemas. No en vano el libro se titula *Herejías y verdades*. La mano conductora de San Agustín se advierte continuamente, v.c. cuando en el capítulo VI fundamenta con originalidad el conocimiento de la verdad. Claro que podrían discutirse algunas de sus proposiciones o que exigirían ulteriores determinaciones, así, v.c., la de que "el hombre es capaz de conocer la verdad por el hecho de ser sujeto pensante" (p. 68) que acaso no queda suficientemente demostrada en las páginas anteriores, pero no se olvide que se trata de ensayos y artículos que no exigen tanta plenitud. En otros momentos es preciso leer despacio para poder seguir y admirar la profundidad y realismo de su pensamiento. El estilo suelto, la agilidad para abordar muchos temas y siempre con interés y vitalidad agustiniana, la valentía en la impugnación, la suave ironía, etcétera, hacen agradable y hasta amena la lectura de esta obra que versa sobre temas abstractos. Es lástima que no la acompañe un buen índice de materias que sería muy útil para conocer el juicio del profesor Sciacca sobre tantos temas filosóficos.

C. VALVERDE.

PUCELLE, J.: *Le Règne des Fins*. Edit. Vitte, París, 1959; 455 págs. 12 × 18,5 centímetros.

Le Règne des Fins es una segunda obra, consecuencia y complemento de otra anterior, *La Source des Valeurs*, y ambas, las dos primeras, de una trilogía que bajo el título general de *Etudes sur la Valeur* dedica el autor a estudiar cómo el mundo de los valores pueden acuñarse como moneda legítima en la civilización actual. En realidad de verdad, en esta obra se ensaya una profunda penetración en la esencia de la civilización, ya que el autor, procurando saltar por encima del obstáculo de la pluralidad de las civiliza-

ciones y la heterogeneidad de las culturas, quiere abstraer la esencia de las civilizaciones y llegar a la unidad creadora del acto civilizador. La ambiciosa meta la ataca el autor con aliento y competencia. Toda civilización interpone un medio artificial entre la naturaleza y el espíritu; la naturaleza de la civilización es ser mediadora. Por eso en toda civilización se descubre una triple relación inicial, que brota en el nacimiento de las culturas: relación de objeto a sujeto; relación de los sujetos entre sí, primero directamente y después por medio de los objetos. Por lo tanto, las formas de civilización pueden cambiarse según se cambien las relaciones de donde nacen; constituyéndose, las civilizaciones, en vehículos de los valores. Al mismo tiempo son un *sistema de fines*. El presente libro expone el problema partiendo del Yo (cc. II-III) para llegar por la finalidad a la esfera de lo espiritual (c. IV) y hallar allí la esencia de la civilización y la cultura. No es que se pretenda dar una interpretación subjetiva de la cuestión. Es seguir el camino inverso al seguido en *La Source des Valeurs*, y así estudiar integralmente el problema. Se trata de un libro denso, difícil, como todos los que se adentran en la filosofía de la cultura. Pero es un libro profundo y necesario para los que se dedican a estas meditaciones.

J. M. ALEJANDRO.

CATURELLI, A.: *El hombre y la Historia*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1956; 334 págs., 16 × 23 cm.

Esta obra lleva como subtítulo *Filosofía y Teología de la Historia*, aunque es más meditación teológica que filosófica, y por la que el autor logra introducirse en los orígenes de la Historia, a través de la filosofía y la teología agustinianas. Realmente la obra del profesor argentino es una meditada exposición de la concepción agustiniana de la historia, apoyándose especialmente en *La ciudad de Dios*, comunicando a su exposición el aliento y el pulso vital de San Agustín. Por lo tanto no se trata de un ensayo del saber histórico; concretamente es la meditación del hombre cristiano ante la historia. Una posición muy agustiniana, y que hoy va tomando carta de ciudadanía en estos estudios. Tal posición puede concretarse así: la simple consideración filosófica no nos puede descubrir el fin de la historia; es necesario acudir a la dimensión teológica del hombre para llegar al conocimiento integral de la historia, como obra del hombre. El autor se atiene en líneas generales a este punto de vista, que recuerda como expuesto por el alemán J. Pieper (p. 304). Acentúa el autor su meditación en el aspecto finalista, y personalmente nos agrada este punto de vista, esencial para el conocimiento de la historia, y para la comprensión del mundo histórico como realización de la cultura. Magnífica obra la del profesor Caturelli, que hemos leído casi con tensión de meditación. Sólo nos atreveríamos a indicar la necesidad de una mayor sobriedad expositiva, que limitaría cierta difusión de los temas, que les hacen perder fuerza. Sería mejor, asimismo, incorporar al texto expositivo los "apéndices" y los numerosos "agregados", disgregadores un tanto del tema central.

J. M. ALEJANDRO.

ALTHUSSER MONTESQUIEU, LOUIS.: *La Politique et l'Histoire*. Presses Universitaires de France. París, 1959. 119 págs., 19 × 12 cm.

En este librito de la colección Initiation Philosophique se nos presenta la figura de Montesquieu, siempre interesante y sugerente. No cabe duda que en algún sentido fue Montesquieu un precursor del Historicismo y que si no inició, sí, al menos, extendió en Francia y en Europa la preocupación por los problemas políticos y sociales que iban a crear tanta problemática filosófica y tantos conflictos vitales. El libro que presentamos es una síntesis breve de la ideología de Montesquieu deducida principalmente de su obra fundamental *El espíritu de las leyes*. El autor tiende con exceso a la apología y menos a la crítica. Pero aún así resulta fácil hacerse cargo de los méritos y deméritos de Montesquieu y de su relieve en el siglo XVIII, porque se le pone frecuentemente en comparación con Hobbes, Rousseau, Saint-Simon, etc., y con las circunstancias de su momento histórico. Es particularmente interesante el último capítulo en el que se discute la postura que tuvo Montesquieu con respecto a la Monarquía absoluta, a la burguesía, etc., y su influjo consiguiente en los graves acontecimientos políticos posteriores.

C. VALVERDE, S. J.

HENRICI, P.: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*. Pullacher Philosophische Forschungen, III. Pullach, 1958, 208 pp., 15,5 × 24 cm.

La obra quiere darnos (p. 4), en un ejemplo histórico concreto, una contribución a la discusión del problema de las relaciones de la Filosofía con la Religión revelada. ¿Es la Filosofía, en fuerza de su aspiración a la unidad y la necesidad, esencialmente panteísta? La *Fenomenología del Espíritu*, al mismo tiempo introducción y corona del pensamiento de Hegel, puede ser tomada por tipo de la aspiración filosófica, y encuentra en la primera *Acción* de Blondel una contrarréplica notablemente paralela. Vige una "dissordia concors" (6), cuya raíz hay que buscar en la diferente *estructura* formal de la dialéctica puesta en juego en cada una de esas obras.

Para lograr su propósito, el autor, tras un estudio preliminar del origen de la problemática de ambas obras (pp. 9-29)—la relación de lo racional y lo positivo—, que permite caracterizarlas sumariamente como "filosofías de lo concreto" y "panlogismos", centra su atención en la *estructura* de la dialéctica que permite elevar lo positivo al plano de lo racional, en sus *presupuestos* y sus *consecuencias*.

No es posible dar en resumen detallado el desarrollo del capítulo 3.°, que llena casi dos tercios de la obra (pp. 31-164). Considera primero la oposición formal de las dialécticas en el plano de la teoría del conocimiento, después su expresión en las diversas cosmovisiones, por último su separación definitiva en la concepción del Absoluto. La oposición de las dialécticas la ve ante todo en el carácter más puramente formal de la de Hegel (monodi-

mensionalidad en el dato), más existencial de la de Blondel (bidimensionalidad). De aquí se sigue que, mientras la primera suprime (*aufhebt*) los términos en tensión, la segunda sólo se sirve de la tensión para descubrir la presencia del tercer elemento conciliador, ya que de hecho *existen* conciliados (Cfr. 57, 68-69, 111-112, etc.).

El Absoluto de la primera dialéctica no puede por eso ser trascendente, como lo es el de la segunda. Por eso también (responde al problema inicial el capítulo 4.°), si el misterio y la revelación en sentido estricto auténtico vienen obviamente a coronar la obra de ésta, no pueden encontrar auténtico sentido en aquélla. Y así se llega a la conclusión paradójica de que el pensamiento de Hegel, que se nutre de la historia (mientras que el de Blondel mira más al hombre concreto y su psicología, cfr. 83), acaba por no dar lugar a la más genuina historia.

El capítulo 5.° añade aún otra picante paradoja: es más filosófica la obra de Blondel, que acaba abriéndose a la teología revelada, pero sin presuponerla como premisa, que la de Hegel, que si termina por cerrarse a ella, presupone una determinada versión de ciertas concepciones bíblicas, como consta por la comparación con los estudios teológicos de su juventud.

La perspicuidad de los enunciados finales no es la del desarrollo. Tenía necesariamente que ser difícil (a veces con impresión de forzada) la realización del ambicioso proyecto comparativo entre dos filosofías, en sí difíciles, semejantes sin duda, pero brotadas en climas espirituales muy diversos. Por ello, la obra de Henrici, en sí valiosa y profunda, sólo es apta para buenos conocedores de Hegel y Blondel, a quienes ayudará a repensar sus puntos de vista y a entrever perspectivas nuevas. Sabrán sin duda apreciarla, aun cuando no lleguen a compartir totalmente sus conclusiones.

J. Gómez Caffarena.

Rovira, J. M.ª: *La visión de Dios según Enrique de Gante*. Colectánea San Paciano, serie teol., vol. 7. Ed. Casulleras. Barcelona, 1960; 264 pp., 16,5 × 23 cm.

El Doctor Solemne atrae cada día más la atención de la Historia de la Filosofía y Teología medievales. El presente estudio es una presentación nítida y penetrante de su doctrina sobre el tema del último destino del hombre. El autor ha hecho un esfuerzo, muy logrado y nada fácil, de lectura exacta y comprensiva. Sus principales resultados pueden sintetizarse así:

1) Aserción extraordinariamente neta por Enrique del carácter totalmente inmediato de la visión de Dios. Hasta el punto de que el *lumen gloriae* no es concebido como un principio elicitivo, sino como una disposición (idéntica con la gracia, hecha ya gloria) que posibilita el *illapsus obiectivus* de Dios: la Esencia Divina, en razón de objeto, es con el entendimiento humano (para Enrique indistinto del alma) el único principio elicitivo del acto beatificante.

2) Fuerte defensa, en la línea de la tradición agustiniana, de la absoluta primacía del amor transformante en la esencia de la beatitud.

3) Esfuerzo de síntesis de la noción platónica de beatitud objeto (el sumo Bien) con la noción aristotélica (beatitud operación); esfuerzo de notable profundidad, muy en la línea de la inspiración especulativa del Gandavense, mal comprendido por sus críticos escolásticos.

4) Insistencia muy profunda y consecuente en la "inmanencia" de lo sobrenatural en el hombre: la visión beatífica es la única *última perfección* posible del hombre, por su misma intelectualidad. Coexiste con un esfuerzo sincero por asegurar la debida "trascendencia", gratuidad de la visión; pero este esfuerzo no es feliz: la visión queda como única finalidad posible del hombre.

Esta simple enumeración muestra el interés y actualidad de la obra.

J. Gómez Caffarena.

Montessori, M.: *L'esprit absorbant de l'enfant* (trad. de G. Bernard). Bruges, Desclée de Brouwer, 1959; 232 págs., 21 × 14 cm.

De muy antiguo, y en frases generales, la educación infantil temprana viene pregonándose, tanto por la ciencia pedagógica como por el sentido común y romancero popular: "Los niños, de pequeños"; "lo que se aprende en la cuna, siempre dura".

Pues bien, el libro que presentamos al lector viene a ser una como apoteosis de esa educación temprana: descrita científica y minuciosamente, suave y eficazmente inculcada y puesta al alcance de madres y educadoras cultas. Todo a base de la propia y personal experiencia, recogida y madurada durante muchos años en sus famosos *parvularios* "case dei bambini", invención de la doctora italiana María Montessori.

El núcleo o quintaesencia de la teoría educativa infantil montessoriana parece expresarse en el mismo título del libro: "L'esprit absorbant de l'enfant". Y puede desglosarse en estos tres o cuatro principios, como en otros tantos puntales, en los que debiera descansar la formación de todo recién nacido, para llegar a ser el hombre perfecto del mañana, evitando todo procedimiento regresivo de la raza.

Todo infante, afirma Montessori, puesto en adaptadas condiciones vitales, desde sus primeros suspiros—y en su primer trienio de vida, principalísimamente—desarrolla una actividad psicofisiológica inconsciente. Por ella no sólo capta y retiene de cualquier modo, sino que además vitaliza y encarna el mundo sensible que le rodea y estimula sus sentidos. Con estos materiales, acumulados paulatinamente, el bebé empieza a construir su propia personalidad. Y con tal ritmo que a los tres años—si bien esa misteriosa fuerza de absorción esté aún incompleta—"l'enfant a déjà posé les fondations de la personnalité humaine". O, como afirman ciertos psicólogos: "à trois ans l'enfant est déjà en vieil homme" (pág. 10).

Luego el hito o meta de la educación prescolar (0-6 años) ha de ser respetar, favorecer y secundar el poder absorbente de construcción autóctona que posee el educando. Si, pues, en teoría *(Manuale per le scuole infantile)* parece abandonar el desenvolvimiento del niño a su capricho, en este libro

se aparta de la educación plenamente autónoma de Rousseau. Tanto es así que si el cuerpo de la obra lo llena una descripción muy detallada de los órganos psicofisiológicos del niño y de sus funciones, las diversas etapas y grados sucesivos que recorre el "embrión espiritual o posnatal"—semejantes algo de lejos a los del intrauterino—para ir creciendo y adquiriendo su independencia psicofisiológica, el lenguaje, al que dedica especial atención (páginas 90-112), los movimientos voluntarios, "la inteligencia y la mano", el mimetismo, el paso del creador inconsciente al trabajador consciente, el carácter, el desarrollo de la sociabilidad...; al margen de esos desarrollos detalla minuciosamente e inculca los deberes correspondientes del educador. Y termina el libro retratándonos a la maestra montessoriana y su debida preparación. Tal es el fondo de la obra.

Su forma expositiva es amena, sencilla, ordenada, erudita, llena de comparaciones y experiencias particulares. Pero ganaría mucho, a nuestro modo de ver, si fuera más sistemática y didáctica, menos difusa y cargada de repeticiones, más precisa y exacta en los conceptos. Resume un poco el espíritu bergsoniano de "L'Evolution Créatrice". Se habla sí del espíritu, del alma, de potencias o fuerzas, de libertad o libres elecciones, de la diferencia entre el hombre y los brutos; pero imprecisamente. Generaliza fácilmente sus experiencias personales. Hay en el libro afirmaciones muy aventuradas. En sus páginas no hemos tropezado con la palabra Dios.

D. Domínguez.

Mazzantini, C.: *Filosofia e Storia della Filosofía*. Bottega d'Erasmo, Torino, 1960; 389 págs, 16 × 22 cm.

No se trata de un libro, sino de un conjunto de artículos, publicados en diversas revistas y en diversas fechas, reunidos en un volumen. Son quince los artículos reunidos, que abarcan bastantes años en su publicación: 1933-1959, y que, por lo tanto, es un poco difícil reducirlos a síntesis. El autor no sigue en su ordenamiento del volumen un orden cronológico, sino más acertadamente, un orden ideológico, aunque sin criterios muy estrictos. El primer grupo de artículos (I-VI) tienen un carácter preferentemente teorético; mientras que el segundo grupo (VII-XV), es de carácter histórico. En el fondo se mantiene la posición fundamental del autor, es decir, una especie de espiritualismo metafísico, que es a la vez algo así como un "personalismo ontológico" o, según expresión del autor, una "filosofía de la virtualidad ontológica", es decir, la sabiduría del "ser como virtualidad". En este conjunto de artículos el autor no nos expone el progreso de su pensamiento filosófico, y promete otro escrito en que lo hará. Con ello queda clara cierta desconexión interna del volumen, que hace difícil su lectura, añadiendo cierta complicación ideológica del autor. Creemos que es más interesante la parte histórica, particularmente los estudios sobre Platón (VIII), Spinoza (XI, XII), la contribución griega a la metafísica clásica (VII), etc... Entre los artículos teóricos destacamos como uno de los más interesantes el III, sobre la evidencia y la problematicidad.

J. M. Alejandro.

BRAU, S.: *Disquisiciones sociológicas*. Edic. Inst. de Literatura, Universidad de Puerto Rico, 1956; 409 págs., 16 × 22,5 cm.

Bajo un título poco preciso se agrupan en este volumen escritos de muy diversa índole, en los que si no se halla nada estrictamente sociológico, todos encierran algo de radiación social. El autor es el pensador portorriqueño Salvador Brau, uno de los hombres del siglo XIX que en Puerto Rico llegaron al triunfo autonomista (1897) y la guerra hispanoamericana (1898). De los tres períodos críticos del liberalismo, en el proceso de integración nacional, Salvador Brau pertenece al último. En este tomo cuidadosamente presentado hay artículos como *La danza puertorriqueña* (p. 189), *La campesina* (p. 207), *La caña de azúcar* (p. 385), etc... Alguno de cierto sabor teórico, como *En honor de la Prensa* (p. 361), y alguno de corte sociológico, como *Las clases jornaleras* (p. 123). Precede una introducción importante, para conocer la evolución doctrinal de Puerto Rico, y los elementos intelectuales que plasmaron su espíritu.

J. M. ALEJANDRO.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LA NATURALEZA Y DE LAS CIENCIAS, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL

VAN HAECHT, L.: *Le langage de la philosophie*. RevPhilLo 58 (1960). 135-164.

¿Puede el tomismo contribuir al estudio—hoy de moda—de la filosofía del lenguaje, y en especial del lenguaje de la filosofía? Una respuesta afirmativa tiene como antecedentes y fundamentos la letra, y más aún la mente del Doctor Angélico en múltiples pasajes, de los que se concluye que la filosofía usa diversos modos de expresión. Emplea el lenguaje de la enunciación y de la demostración, el de los sabios y el de los poetas, el del lingüista y el del etimólogo, según las diversas fases del quehacer filosófico. A esta respuesta a la cuestión principal precede un amplio estudio histórico-filosófico sobre la naturaleza y evolución sufrida por el citado doble problema. En él se hace ver lo antiguo de esta problemática—que se remonta a Heráclito efesino y los sofistas—y su continuación a través de Descartes y Leibniz, y después su transformación y renovación hasta convertir toda la filosofía, existente y aun posible, en una filosofía del lenguaje. A este cambio han contribuido varias y opuestas corrientes del pensamiento: el hegelianismo, la llamada psicología behaviorista o psicología del comportamiento, la psicología de la forma y la teoría fenomenológica. Y como tendencias filosóficas que centran su atención sobre la naturaleza del lenguaje de la filosofía se pueden citar: la originada del neo-positivismo de Oxford y la derivada de Heidegger y sus seguidores.—A. FABRAT.

GONSETH, F.: *Philosophie de la recherche.* RevIntPhil, 50 (1959), 395-417.

Este estudio es el primer capítulo de una obra sobre *La philosophie de la recherche. Essai sur la philosophie ouverte.* El autor pretende en él determinar y justificar su actitud ante lo que se puede esperar de su exposición de la filosofía abierta. "Procuraremos—dice—proporcionar a nuestro razonamiento un punto de partida tan firme como sea posible, pero no pretenderemos darle un punto de partida absolutamente firme. Procuraremos también... garantizar su legítimo desarrollo, pero no pretenderemos poder cumplir las condiciones de su infalibilidad". Cualquier otra posición en el principio de la investigación es imposible. La razón de ello está en que aun fijado—como lo creyó hacer Descartes—un método para la verdad, es imposible establecer con toda certeza la verdad de ese método, debido a lo que se ha llamado "la paradoja del comienzo". Si lo conforme al método es verdadero, ese testigo de la verdad exigirá otro testigo de sí, y éste un tercero, y así indefinidamente. Se pretende asegurar un conocimiento cierto, debiendo determinarse el procedimiento; pero la situación de partida para ello no es de certeza total como la que produciría el mismo método ya establecido y del que no se dispone aún. En la situación de partida se dispone ya de un lenguaje y de un poder discursivo anterior al método, pero todavía sin analizar y reconocer su validez. En cuanto al ejercicio del mismo método, es éste quien debe determinar cómo su ejercicio puede ponernos en la certeza. Hay dos como horizontes del discurso: el de la investigación del metodo y el de su aplicación, y es preciso que sean homogéneos y se hagan uno sólo. Descartes no lo consiguió. Dos caminos se han tentado para conseguirlo: el propio de las filosofías, que pretenden una certeza completa, el de la filosofía tradicional, con su *opción metafísica,* y el propio de las filosofías abiertas con su *opción abierta.* Aquélla restringe sin necesidad la libertad de que ninguna investigación debe privarse, o sea la de servirse de los medios que le son ofrecidos, sin forzar deliberadamente su valor y alcance. En ésta—que es la elegida por el autor—nada se establece definitivo que no esté sujeto a revisión: no se exige al método que nos lleve a una plena certeza, se presenta como una guía ya comprobada pero en prueba aún, dispuesta a recoger todas las lecciones de la experiencia propia y ajena.—A. FABRAT.

APOSTEL, A.: *Sur la méthode en théorie de la connaissance.* RevIntPhil, 50 (1959), 460-486.

Contra la teoría del conocimiento se han enunciado objeciones muy graves que pueden refutarse, quedando, por tanto, en pie la posibilidad de esta ciencia. Se indican, ante todo, las condiciones requeridas para evitarlas en lo que se refiere al proponer una definición previa del conocimiento, al modo de justificarle y a la validez del mismo. De ellas se concluye que la única epistemología que sea capaz de resistir victoriosa a las dificultades propuestas presupone una teoría del desenvolvimiento del saber muy semejante a la fonología histórica de Nicolás Troubetzkoy y Román Jakobson. En este estudio se pretende, ante todo, mostrar cómo la fonología sincrónica posee métodos que la historia de las ciencias puede adoptar; dígase lo mismo de la fonología discrónica. Antes se ha tenido cuidado de subrayar que las razones que—según Lévi-Strauss—favorecen la extensión de los métodos fonológicos al estudio del arte, de la religión, de la sociedad, son también de fuerza en nuestro caso. Se concluye, por tanto, que la teoría del conocimiento es, a la vez, una ciencia positiva y una crítica y justificación del saber, con tal de que sea una auto-aplicación del saber total a sí mismo y que se funde en una descripción estructural, dinámica y autónoma de ese mismo saber.—A. FABRAT.

PANIKER, R.: *Existential Phenomenology of Truth.* GiordiMet 14 (1959), 241-265.

Intentemos describir algunos de los aspectos que una fenomenología existencial nos revela en la verdad. Y en primer lugar ascendiendo desde nuestro encuentro con la verdad en el mundo hasta sus bases metafísicas; luego descendiendo de la pureza de la esencia de la verdad a su verificación limitada y defectible en nosotros; por último, viendo el sentido antropológico de la verdad.

Cuanto a lo primero notamos que si bien el error está en el juicio, la verdad antecede al mismo juicio y sigue siendo la misma, se equivoque él o no. La verdad es el sujeto en su ser mismo, la realidad. O mejor, la realidad "es verdad", pero mien-

tras pueda existencialmente reducirse a objeto no es "la verdad". "La verdad" es sólo el sujeto inobjetivable. Y parecería que respecto de mí sólo cumple este requisito mi yo. Pero ni él tampoco. Porque mi yo, para ser sujeto real, tenía que serlo de algún predicado real idéntico a él. Y este predicado actualmente real que agote mi yo no existe, por mi multiplicidad de partes, mi temporalidad y mi limitación, patente en la existencia de los muchos yos. Sólo un yo que en un mismo acto sea sujeto y objeto de sí mismo puede ser la verdad. La verdad es Dios. Dios en cuanto Logos, de quien son objeto todos los seres, que por ello tienen verdad, de él recibida.

Cuanto a lo segundo (verificación de la verdad en nosotros), notemos, como consecuencia de lo anterior, que nuestra verdad es ser "predicados" y no "sujetos"; que más verdad tendremos cuanto más realicemos nuestro ser como Dios lo piensa y lo ama; que nuestra verdad es con ello existencialmente relativa y reside más en nuestro ser que en nuestro conocer; esencialmente también es relativa, porque ningún predicado iguala a su sujeto, que siempre es, en cuanto existente y singular, inefable. De aquí se sigue el carácter negativo de la verdad humana: cuando negamos de un sujeto lo que él no tiene, decimos una verdad más absoluta que cuando afirmamos lo que tiene, y decimos algo positivo, pues la negación pura no produciría sentido ninguno; también nuestro juicio afirmativo implica negación por su esencial relatividad. El error se deberá a no darme cuenta de que los sujetos de mis juicios son siempre predicados y, por tanto, nunca absolutamente idénticos con la realidad; quizá también a que no advierto la esencialidad de mis predicados, que no iguala la infabilidad de mis sujetos. Tener en cuenta esto nos llevará a matizar bien cuando decimos que la verdad no es sino una, porque esto es verdad esencialmente, pero no existencialmente. Y al revés: el pluralismo de las verdades no nos puede engañar sobre la esencial unidad lógica y metafísica de la verdad.

Cuanto a lo tercero (sentido antropológico de la verdad) se sigue de lo dicho que la verdad es mediación entre el hombre y lo absoluto, el hombre y Dios. Y la verdad existencial, no meramente lógica, purifica; como se ve, reflexionando sobre las consecuencias de valorar la vida según el poder, la felicidad, la práctica..., cosas todas para las que la veracidad no suele ayudar mucho, valorar así lleva a la tiranía y al desquiciamiento, y se siente la necesidad de centrar a la vida en la verdad.—A. M. TORNOS.

MOREAU, J.: *Phénoménologie et Idealisme*. GiordiMet 15 (1960), 557-575.

La tradición idealista, que desde Descartes dominaba en la filosofía francesa, se ha visto truncada después de la guerra por el influjo dominante de Sartre y Merleau-Ponty. Ambos, invocando el nombre de Heidegger y el método fenomenológico, han coincidido en un viraje total hacia el por ellos llamado realismo. Apoyándose en el *slogan* fenomenológico de la "vuelta a las cosas" y en las observaciones heideggerianas sobre el "ser-en-el-mundo" han insistido en que el objeto del conocimiento no es menos evidente que el sujeto. Sartre ha deducido de aquí su compacta metafísica del "en-sí" y ha negado la posibilidad ontológica de un absoluto. Merleau-Ponty, por su parte, ha insistido en la correlación de sujeto y objeto que en la conciencia se nos da, deduciendo de ella la mundaneidad absoluta del sujeto y la imposibilidad de tratarlo como transcendente y aun transcendental al mundo en verdadero rigor metodológico, lo cual lleva de nuevo a la negación ontológica del absoluto.

Pero ambos pensadores han falsificado a Heidegger y a la fenomenología. Sartre, porque la vuelta de Husserl y Heidegger a las cosas y al mundo se ha operado mediante la reducción fenomenológica, que obliga a prescindir en la filosofía de "las absurdas cosas en-sí". El objeto de la filosofía fenomenológica nunca es un en-sí al modo del pensado por Sartre. Y cuanto a Merleau-Ponty, es verdad que no ha procedido con una metodología tan cómoda y simple como la de Sartre. Ha tomado en serio la "epoché" fenomenológica y no disuelve al sujeto en la opacidad de un en-sí entendido con grosero realismo. Pero abandona el dato de la prevalencia del sujeto transcendental frente a su objeto y el hecho fundamentalísimo de que ese sujeto es el que siempre se pregunta por el ser. Esto supuesto, ¿es válida la conclusión a que llega de negar toda transcendencia?

Lo menos que se puede decir es que lógicamente no consta. Y más: este sujeto

que se pregunta por el ser, y para ello se distancia de él, tiene una semilla innegable de transcendentalidad. Está implantado en lo absoluto de la existencia sin serlo, puesto que ha de hacer cuestión de la propia existencia.

Con ello se ve que la fenomenología, lejos de llevar a la negación del absoluto, reencamina hacia él. Pero solamente si rectamente se la toma como prolongación del idealismo de los grandes maestros, cuyas últimas consecuencias son las que solucionan sus propias dificultades más profundas.—A. M. TORNOS.

ROSTENNE, P.: *Limites et fondement du savoir.* GiordiMet 15 (1960), 237-268.

El movimiento de la inteligencia la lleva a captar su objeto de un modo imperfecto y siempre progresivo, que hace problema de sí mismo. Y lo hace porque la inteligencia se mueve en busca del ser de lo que ve y no se contenta con las formas, cualesquiera que sean, que es lo único que llega a poder representarse objetivamente. Las formas noéticas, en cuanto puras formas, no remitirían a nada si no existieran sino como captadas y en la medida en que se captan. Así la vista no hace problema de lo que ve, sino la inteligencia es la que lo hace y eventualmente corrige las desviaciones visuales de lo real.

Esto presenta una dificultad, y es la de designar la función que sea a la inadecuación de los contenidos noéticos lo que el pensamiento es a la inadecuación de los contenidos visuales. Porque ello parece habría de llevarnos más allá de la misma "nóesis". ¿Sería esto ir más allá de la misma inteligencia? No, porque un análisis epistemológico no nos lo permite. Pero sí más allá de todo saber objetivante y conceptual de la inteligencia, cuyo dinamismo y exigencia de más-verdad descansa en otro saber de la inadecuación implacable de todos sus objetos, es decir, en un saber negativo, un saber de su no-saber en lo que sabe. Este lo llamaremos "trans-saber". No es saber, sino fundamento del saber. No tenemos de él conciencia directa, sino que vemos el desconcierto del pluralismo y dispersión de los saberes conscientes que sin él se operarían. Porque sin el trans-saber el ser es inmanente al saber y se convierte en mutilación de unas regiones por otras, porque en sus respectivos niveles son ellas a menudo incompatibles. Y si se opta por un ser transcendente, clave de la unidad de todo lo noético, al que se aplica el saber y no el trans-saber, queda depreciada y como racionalmente imposibilitada la verdadera multiplicidad. De donde se sigue que aunque el trans-saber precede al saber, ya que le funda, la conciencia del trans-saber no es posible sino en la conciencia del saber, tal como se ve modelado por el "trans-saber" y por él habilitado para saber.

Ello implica que todo verdadero saber está impregnado de negatividad y respeta la trascendencia de su objeto. Lo típico del sentido religioso de la vida. Y notar que esto vale lo mismo para la metafísica y la teología, que deben tener una especial conciencia de su impregnación por la negatividad. En este sentido aun ellas tienen siempre algo de inexacto, aunque no de falso. Y la más iluminada por la posesión del verdadero trans-saber es la metafísica cristiana creacionista, única en salvar plenamente la multiplicidad y la libertad en la unidad. El positivismo es en el fondo una desesperación del trans-saber y como consecuencia una desesperación de la propia veracidad. Así viene la ciencia positiva a valorarse a sí misma por la utilidad y no por la verdad y a sustituir el ideal humano del conocer por el del poder. Ello ha traído ya tremendas desgracias. Y la peor es la sima abierta entre la inteligencia y la vida. Porque quien no opta por la libertad y la verdad pierde la conciencia de haber optado contra ellas, pues cree descubrir haber de ser toda opción ilusoria.—A. M. TORNOS.

FÁJ, A.: *Il criterio necessario e sufficiente della verità.* GiordiMet 15 (1960), 121-140.

¿Qué condiciones ha de tener una proposición para que nosotros la aceptemos como verdadera en el plano de la investigación científica? La respuesta tradicional se remitía al concepto de la verdad, en cuanto "adaequatio intellectus et rei", y el hecho de que sea en realidad espinosa la tentativa de comparar en nuestra inteligencia los conceptos con las cosas—pues siempre lo que compararemos será conceptos con conceptos—indujo a no pocos a desesperar de la existencia de esas verdades o de nuestra capacidad para alcanzarlas y comunicarlas. Se respondió a esta actitud con la tesis de la evidencia como criterio de certeza, es decir, de innegable

conveniencia entre el entendimiento y la cosa. Pero aparte de que la evidencia ha de concebirse de una manera bastante compleja—pues para su función epistemológica presupone el principio de no contradicción, que en su verdadera universalidad tiene una manera no poco especial de ser evidente—, no es tan fácil descender con ella hasta la realidad empírica; desde luego no en el caso de las proposiciones generales, y tampoco en el acceso a la realidad irrepetiblemente singular, tan difícil de medir.

Ello ha provocado la evolución histórica que añade a la necesidad de la evidencia la de la distinción, con Descartes, a quien no basta sean las ideas claras si no son distintas. Pero su aplicación del principio de la distinción fue sumamente inconsecuente: por ejemplo en cuanto cuidaba de distinguir los conceptos dentro de sus clases y subclases, no teniendo en cuenta la coherencia de todo con todo, que podía dar lugar a errores por insuficiencia de distinción respecto de lo no incluido en la misma clase. Y en el fondo es que la distinción es imposible sin la presuposición de la coherencia de todo con todo, cosa que vio Leibniz, aunque él a su vez, como las más de las modernas direcciones lógicas, no viera que la coherencia universal de todo lo conocido o hace imposible la llegada a la verdad—pues siempre parece restan incongruencias—o hace estéril la posesión de la verdad—como sucede a los que se autoincluyen en un sistema cerrado, dentro del que explican implacablemente todo: no pueden ver ni aprender más, no avanzan. Consecuentemente van a parar a puras vaciedades verbalistas.

En realidad, la verdad, como nosotros la poseemos, se cualifica no solamente por la claridad, la distinción y la coherencia con otras verdades, sino por la referencia a un otro que ella no es del todo, pero hacia el cual puede coherentemente avanzar. Nuestra verdad implica siempre una "metábasis eis allo genos". No tenerlo en cuenta significa negar la verdad antes de constatar su posibilidad. Y los que así proceden no pueden afirmar ser su pensamiento riguroso ni consecuente.

Aclarados estos puntos explica el artículo cómo se puede entender la comunicabilidad de la verdad.—A. M. TORNOS.

NICOLAU, M.: *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana.* EstEcles 34 (1960), 5-26.

Se ha de presuponer que el asentimiento de la fe cristiana es cierto y que en ese asentimiento influye la voluntad. Ahora bien: la certeza del asentimiento puede ser de adhesión, en cuanto excluye todo temor prudente de equivocarse; puede ser también de infalibilidad, en cuanto implica una exigencia, una exigencia intrínseca de verdad en el enunciable que afirma. Y ambas se requieren para la fe. La segunda provendría, por lo menos, de la fuerza del motivo inmediato y principal de la fe, la autoridad de Dios revelante. La infalibilidad del acto de fe proviene también de su sobrenaturalidad, aunque ésta no sea inmediata, sino sólo consiguientemente. La primera provendría de la inclinación natural del entendimiento a lo que conoce como verdadero y también de un acto de voluntad que impera esa adhesión firme.

Cuando decimos que el acto de fe es de una certeza superior a toda otra afirmación nos referimos ante todo a la certeza de adhesión producida en el enunciable de la fe respecto del entendimiento por su carácter de verdad ontológica y en el mismo mediante el imperio de la voluntad por su carácter de acto religioso, salvífico, beatificante, útil.

Contra esto se ofrece que parece no puede afirmarse lo creído con una certeza mayor que la moral, pues sólo con certeza moral se conocería en determinados casos el hecho de la revelación. A esto se responde según unos que tal conocimiento es mera condición previa del acto de fe y no es de manera ningún a él interno como motivo suyo de ninguna clase; por ello, la certeza de la fe no se conmensuraría con la de ese conocimiento, sino con la veracidad de Dios que la funda. Según otros, que admiten ser el conocimiento del hecho de la revelación motivo secundario (remoto e instrumental) de la fe, se ha de decir, o bien que la fe es firme sobre todas las cosas solamente con certeza de adhesión, o bien que lo es también con certeza de infalibilidad, pero solamente en cuanto se considera su motivo principal y especificante, sin que se requiera otra cosa.

Esto supuesto se explica qué sentido tiene la condenación de las proposiciones laxas núms. 19 a 21 por Inocencio XI (D 1169 ss.) y la doctrina de Gil Estrix, en

que de algún modo se fundaban. El influjo de la voluntad explica suficientemente la firmeza mayor del acto de fe por encima de lo que parece seguirse del conocimiento imperfecto de las razones de credibilidad; sin que parezca ser necesario para explicarlo recurrir, fuera de los auxilios internos necesarios de la gracia interna elevante, a una iluminación interior del Espíritu Santo, la cual iluminación, aunque posible, difícilmente constaría ni se demostraría por la experiencia, en la mayor parte de los casos.—A. M. TORNOS.

HIRSCH, G.: *Philosophie ouverte et connaisance probable*. Dialectica 14 (1960), 197-202.

Fin del presente estudio es poner de manifiesto algunas observaciones en favor de una filosofía abierta. Van destinadas a los que creen aún en la posibilidad de construir una ciencia cierta, completa y definitiva: se pretende hacerles ver que su tesis se ha hecho ya difícil de defender. Laplace, en un célebre pasaje, expone claramente algunas de las aspiraciones del determinismo. En contra de éste se pueden citar hoy la física cuántica y el principio de Heisenberg; pero es preferible instituir la crítica de la afirmación laplaciana a la luz del principio de información. Así aparece la imposibilidad de fundar nuestra previsión cierta—como pretende Laplace—sobre un inventario exhaustivo de las "fuerzas de que la naturaleza está dotada y de la situación respectiva de los seres que la componen", quedando reducida la información a una especie de muestra sacada de una multitud, cuyos caracteres tienen un número mucho mayor de grados de libertad. Ahora bien, para describir esa multitud usando de los datos proporcionados por el examen de la muestra debemos acudir a los métodos del análisis estadístico, en cuya aplicación es imposible estar libre de todo error. Quien pretende, pues, sostener el dogma de una ciencia definitiva y cierta, o aplica los métodos estadísticos, y, dada la necesidad de los errores, paradójicamente no lo conseguirá o no los aplicará y tampoco lo conseguirá por falta de datos. Semejante paradoja no puede manifestarse sino en la creencia de un conocimiento cierto, y desaparece si admitimos la necesidad de una revisión de nuestras apreciaciones y teorías: para cada nuevo problema, al que haya que aplicar métodos generales, está dispuesto el investigador a cambiar de método y admite de antemano la posibilidad de una revisión. Es lo propio de una disciplina dialéctica —según Gonseth—: aceptar como punto de partida cualquier posición sumariamente justa y admitir que sea considerada como revisible. La sentencia de los que creen en una filosofía definitiva y cierta sólo la lograrían si en la aplicación de los métodos estadísticos se diese el milagro de evitar cualquier error. Esto no es posible, pero la actitud dialéctica enseña cómo un punto de partida sumariamente justo—y es el único posible—permite construir una teoría que legitiman su misma construcción y sus progresos.—A. FABRAT.

D'AMORE, B., O. P.: *Verità e libertà*. Sapienza 13 (1960), 69-82.

El tema general del Congreso Nacional Italiano de Filosofía (Palermo, 1960) se titulaba: "Verdad y libertad"; pero estos dos conceptos y los problemas que suscitan se propusieron y desarrollaron casi exclusivamente en un sentido ético-político, y, más en concreto, el enunciado se entendió como equivalente a "libertad de la verdad", con una concepción más bien política e historicista: aspecto secundario—aunque importante—con relación a otros muchos que presentan esos dos conceptos. Respecto al de "verdad", la mayor parte de los relatores se atuvieron casi a la posición de Carlos Jaspers, y respecto al de "libertad" se redujeron a una posición de espontaneidad hacia una antinomia: bien o mal, verdadero o falso, de ingenuidad y simplicidad, sin responsabilidad alguna ni relación de transcendencia a una verdad ontológica o moral fuera del ser libre. La verdad lleva consigo absoluteza y necesidad —contra lo sostenido por algunos relatores; aunque la mayor parte de ellos se fijó en los problemas nacidos de la libertad, más en conexión con la tolerancia e intolerancia—. Por esto, el presente artículo se limita a algunas observaciones sobre tres relaciones de contenido más concreto y polémico. El profesor *Spirito*, ante la antinomia: tolerancia, intolerancia, propone como remedio una situación metafísica *abierta*, y explana sus dos sucesivas tentativas: el problematicismo y el omnicentrismo, y la idea de la ciencia que une y hermana a todos los pueblos. Fácil es señalar las deficiencias de este remedio. El profesor *Galogero* pretende demostrar la validez y ne-

cesidad de un diálogo con espíritu de tolerancia y comprensión para cualquier doctrina, y, en la relación de la ética con la metafísica, proclama la independencia de aquélla con respecto a ésta; puntos ambos que requieren muchas limitaciones y correcciones. El profesor *Luporini*, en su exposición de la "libertad", se deja llevar de la ideología marxista fundada en una concepción incompleta y falsa del hombre. A esta doble pregunta, pues, propuesta en este Congreso: ¿se puede ser tolerante sin ser escéptico, e intolerante sin ser dogmático? se debe responder: *sí*, a la primera, con tal de que haya amor a la verdad y espíritu de libertad, y *sí* también a la segunda, dada la necesidad que es propia de la verdad. En todo caso, más que la tolerancia y la ciencia, lo que nos une es la verdad.—A. FABRAT.

VAN RIET, G.: *Mythe et vérité*. RevPhilLo 58 (1960), 15-87.

Hoy el estudio de los mitos por parte de los filósofos se ha intensificado extraordinariamente. ¡Son tantos los problemas que plantea!: qué es un mito, qué significa, cómo se le debe comprender y apreciar. Qué sentido tiene, qué función desempeña en la vida humana, qué valor debe atribuírsele. Por otra parte, múltiples razones invitan al filósofo a este estudio: el deseo de descubrir su esencia, el parentesco entre mito y filosofía, los diversos aspectos que presenta el mito—religioso, poético, lingüístico, etc.—y que constituyen otros tantos objetos de reflexión filosófica. Con todo, un problema fundamental domina todos estos estudios parciales, a saber: ¿Qué sentido tiene el mito y qué es filosofar? Hoy que la filosofía considera más que la verdad absoluta las verdades, busca también en el mito el fundamento de su verdad. El problema del mito es, por tanto, el problema de la verdad. Para resolverlo se presentan y examinan las distintas respuestas—no todas—dadas a esta cuestión: verdad del mito. Fruto de este examen será esclarecer más la noción clásica de Verdad con la ayuda de las definiciones de mito y del valor que le conceden las diversas interpretaciones del mito bajo el aspecto aquí considerado. Esas interpretaciones vienen ordenadas en dos grupos: las que conservan la antigua definición de verdad y las que apelan a una nueva definición de verdad. Las primeras se ciñen al mito literario o escrito, las segundas se extienden también al mito vivido, a una existencia mítica. En el primer grupo se estudian tres interpretaciones principales: las teorías llamadas tautogórica, alegórica y simbólica; en el segundo otras tres, las teorías: fenomenológica, psicoanalítica y existencial. De cada una se consideran los autores más destacados que las desarrollan. Unas conclusiones finales recogen el fruto de la exposición y comparación de las diversas interpretaciones.—A. FABRAT.

MUÑOZ-ALONSO, A.: *La verdad como lenguaje del silencio en el hombre*. Filosofía X (suplemento al fascículo IV internacional) (1959), 754-771.

La verdad sólo merece ser comunicada después de poseída. Esta afirmación viene confirmada en el procedimiento mayéutico de Sócrates. El "sólo sé que no sé nada" sugiere una seguridad en la propia doctrina. No sabe nada de lo que creen saber los sofistas. No le interesa saberlo. El aspira a las verdades con asiento en el alma. La verdad es verdad auténtica cuando el hombre, de puro saberla, apenas precisa de labores ajenas para declararla. La verdad es silencio.—R. VIDAL FOLCH.

BARONE, FRANCESCO: *Dalla Logica dell'Algebra all'Algebra della Logica*. Filosofía IX 1960), 13-57.

En la actualidad es cosa natural hablar de lógica formal y referirse inmediatamente a la lógica matemática. Barone hace un detenido estudio de las conexiones y relaciones existentes entre ambas disciplinas. El trabajo comprende los siguientes capítulos: I, Matemática y Lógica; II, La "Escuela analítica" de Cambridge; III, La "ciencia de la grandeza" y la ampliación del campo numérico; IV, La interpretación geométrica del número matemático; V, La matemática pura y el cálculo de la operación; VI, Hamilton y el álgebra simbólica; VII, La lógica del álgebra, de Augusto Morgan; VIII, La síntesis booliana.

Acompañan este interesante estudio un total de treinta notas.—R. VIDAL FOLCH.

VANDEL, A.: *Un humanisme scientifique*. Dialectica 14 (1960), 5-20.

Después de repasar rápidamente los diferentes aspectos bajo los cuales se presenta el pensamiento a través de su historia, se subraya la importancia que alcanza en el mundo moderno el movimiento científico. Las grandes síntesis que pretenden hoy recoger e interpretar los conocimientos humanos se construyen con un espíritu nuevo. La ciencia ha tendido siempre hacia la búsqueda de la unidad, esforzándose constantemente por reducir los dualismos. Es posible trazar—y se trazan las grandes líneas de una síntesis unitaria y fundándose ante todo en el conocimiento que hemos adquirido del hombre y del espíritu humano, de sus orígenes, de su historia, y del papel que desempeñan en el mundo.—J. GERARDO.

CHRISTOFF, D.: *Situation et objectivité*. Dialectica 14 (1960), 176-182.

Gran parte del pensamiento moderno podría denominarse "filosofía de la situación". La investigación de sus implicaciones y de sus dificultades reales son el objeto del presente estudio. La situación, ante todo, no está ligada a una afectividad subjetiva, ni a afirmaciones metafísicas: su problema es anterior a cualquier otro. Cuando se dice que la situación es concreta, que todo problema se plantea en un horizonte, con un lenguaje, en un mundo y a partir de una situación, se dice únicamente que hay situación en un horizonte y en un mundo; pero, para evitar equívocos, hay que reducirla y determinarla. Es preciso examinar la significación llamada "objetiva", cuyo tipo podría ser la "mónada" en el sistema leibniziano. Para concebir este sistema de la naturaleza es preciso haber adoptado un punto de vista en un horizonte. Pero este punto de vista no es el punto desde donde yo veo, sino el punto adonde tiendo, y lo que nos sitúa al buscarlo es nuestro esfuerzo por alcanzarlo. Pero esta expresión de nuestro esfuerzo de pensamiento desdobla la situación en situación-objeto y situación-sujeto. Llámase "objetividad" la propiedad adquirida por el sujeto de discernir teóricamente las propiedades del objeto, y es absolutamente distinta de éstas. Se establece, por tanto, en el hombre una dualidad: objeto, sujeto—cuerpo, alma—. Si nada impide que la razón venza el error, la situación será la manera con que el sujeto se ve a sí mismo con relación a la verdad acabada, y estará determinada por la distancia que la separa de su objetivo, la cual expresa el progreso y la situación histórica. Esta es una situación colectiva en la que se inscribe la individual. El hombre percibe como humanidad esa distancia que sitúa su esfuerzo, y esta tendencia a situar el momento histórico por la relación con el ideal de perfeccionamiento de la verdad ha penetrado profundamente en nuestro comportamiento, se puede expresar según una evolución lineal o una dialéctica histórica en la que cada progreso se constituye sus propios obstáculos y parece ser necesaria. El constante retorno del entendimiento sobre la investigación de los fundamentos da a ésta un aspecto nuevo: la idea de una pluralidad de verdades, cuya adaptación, complementariedad, etc., se pueden comprobar sin que constituyan un sistema o síntesis. Se trata de pensamientos situados en un conjunto de condiciones e hipótesis cuyos correlativos son ellas: condiciones que no se podrían considerar aparte y determinar del todo. Hay, pues, una doble situación: la de la investigación y la del investigador, o sea el esfuerzo por comprenderse a sí mismo y a otro, y las condiciones de su esfuerzo siempre brotando de nuevo. La situación no es determinable, no es el hecho del objeto como tal. El ser en situación no es ni objeto ni sujeto puro, es, en concreto, el "fichado" y lo que experimenta o no experimenta. Como sujeto psicológico no se alcanza por conocimiento de sí mismo, sino por un acto, por ejemplo, de confianza. Estar situado es estar vuelto hacia las circunstancias de las que tan sólo una pequeña parte es "objeto", no sabiéndose en realidad qué es el resto. La situación es siempre situación en un mundo, abierta sobre un mundo, en un horizonte; es concreta y el pensamiento nunca la agota. Sin ser objeto contribuye al desarrollo del pensamiento, ya que situación es el hecho de estar situado sin ser objetivado, lo que equivale a ser discutido, por otros y por sí mismos, o sea en función de un obstáculo y de un punto de vista variable. Ya se ve la conexión de esta doctrina con la dialéctica de la filosofía abierta.—A. FABRAT.

ARATA, CARLO: *Evidenza e metafisica*. RivFilNeoscol 52 (1960), 168-205.

El problema suscitado por Kant de la razón especulativa y la razón práctica ha suscitado a su vez el problema de la evidencia especulativa y evidencia práctica. He-

gel llamó a la evidencia especulativa "visionarismo patológico y ojo privilegiado". Husserl reintrodujo el valor de la evidencia especulativa o lógica al revalorizar la intencionalidad. Esta actitud le causó controversias con el neopositivismo, y en esta controversia la escolástica tiene que decir también su palabra. Ante todo el autor describe la evidencia con gran variedad de expresiones, de una manera a veces paradójica y con gran virtuosismo; así, por ejemplo, nos dice a veces que el ser que no se ve, no es ser. Pero estas y otras frases cobran su valor aceptable en el contexto. La evidencia objetiva no es sino el objeto en cuanto evidenciable o manifestable, es algo que se hace ver: equivale a la inteligibilidad del objeto. La evidencia formal no es medio para ver, es la misma visión del objeto. La luminosidad de la evidencia se debe al objeto y al sujeto: hay intimidad del ser y del pensar, y la evidencia es la casa del ser; el ser es correlativo de la evidencia. La evidencia acompaña a todo conocimiento cierto, aunque sea mediato, el cual es la evidencia de la ilación. Y ¿cuál es la eficacia de la evidencia en la metafísica? Su eficacia es enorme. Ante todo nos da el ente real, lo real, aquello que es opuesto a la nada, es decir, aquello fuera de lo cual no hay nada. Este ente abraza el todo, aunque no nos dice todo del todo. Por consiguiente, el ente abraza la muchedumbre o pluralidad, pero la abraza con el orden que tiene, es decir, con el orden de originante o de originada, y así el solo concepto del ente nos da la analogía. Además, la evidencia nos da el ente, no sólo esencial, sino también existencial, porque el ente no abraza solamente la esencia, sino también la existencia. A pesar de tanta riqueza como nos da la evidencia del ente, reafirma contra Hegel su tesis de que no por eso la evidencia es visionarismo. Contra Husserl dice que no se ha de admitir la "epoché" existencialista o realista, porque interviene también en la evidencia la experiencia sensible que nos da la existencia. El esencialismo de Husserl se debe a su adhesión a Descartes, y el esencialismo de Descartes se debe a influjos de Suárez. Sin duda que Arata no ha leído en Suárez expresiones como éstas: "Existentia ut existentia correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione eius vel in potentia vel in actu, prout sumptum fuerit ens" (DM 50, 12, 15); "esse de se commune est et intrinsecum omnibus entibus" (2, 2, 24); "ens in quantum ens ab esse dictum est" (28, 3, 11). A pesar de la fecundidad de la evidencia para la metafísica, sin embargo hay un nexo entre la evidencia del entendimiento contingente y el misterio: el misterio o la admiración es el origen del buscar las evidencias, y las evidencias nos dan algo del ser conocido, pero no nos dan el misterio de las cosas que en el objeto quedan por conocer. Si comparamos la evidencia con el juicio, la evidencia no es el juicio, sino preparación para él. Después el autor pasa a hacer una fenomenología de la evidencia, y dice que hay evidencias de muchas clases, como la evidencia lógico-reflexiva, la moral, la estética y otras. Y hace notar que la evidencia lógico-reflexiva es ciega para la evidencia moral y para la estética.—J. HELLÍN.

SUPEK, I.: *Escape of philosophy into linguistic depeths*. Dialectica 14 (1960), 80-92.

Como la filosofía de Hume, también el positivismo moderno explica el mundo por una serie de sensaciones. Los positivistas creen que cada aserción tiene que ser reducida a un contenido sensorial particular. Esto, con todo, revela el mismo error que el "atomismo" primero de Russel. Russel sostenía que toda proposición contiene hechos elementales. Pero de hecho la verificación experimental en física, la cual constituye el modelo de los neopositivistas, es precisamente un poco más compleja que todo eso. Ante todo, el investigador utiliza aparatos, que son objetos físicos y obedecen a ciertas leyes. Además lo que leemos sobre la esfera o cuadrante del instrumento de medida es una determinada sensación visual, que en sí misma no sirve ni da razón de gran cosa. Nuestro pensamiento es más complejo de lo que sostienen Russel y los neopositivistas. El lenguaje no se ha desarrollado como monólogo de un sujeto afligido, sino que es el resultado de la necesaria comunicación en la sociedad humana, primariamente en actividades comunes. Tal origen acentúa el lado objetivo y racional y desprecia en un cierto grado el subjetivo, el puro impulso. El positivismo lógico ha tenido en cuenta el aspecto contemplativo de nuestro lenguaje. Pero la acción, la acción común, era el incentivo en orden a desarrollar nuestra lengua. Por tanto los deseos y las órdenes sirven al mismo propósito que las proposiciones "atómicas". Consiguientemente, también el significado de nuestras aserciones está com-

prendido en nuestras acciones. Los positivistas escapan a los problemas epistemológicos sacrificando su ego. Aun admitiendo que éste es el núcleo del problema, no pensaremos, sin embargo, que una "explicación", como la ofrecida por los mecanicistas del siglo XVIII, sea necesaria. Los modelos son incapaces de pensar, por muy complejo que pueda ser su designio. El examen fisicoquímico más sutil del cerebro no descubriría nunca lo que él piensa. ¿Por qué? Porque nos movemos en dirección contraria al sujeto. Nos movemos hacia el conocimiento objetivo. Una conexión estricta entre el sujeto y el objeto no puede ser inferida, ni hay fundamento firme para ello. Nuestras acciones, en las que sujeto y objeto representan los polos opuestos, constituyen la realidad primaria, de la que nuestros pensamientos derivan. La filosofía inglesa contemporánea ha perdido su ego en la teoría del conocimiento y ha cesado así de ser un sujeto histórico en la situación presente.—J. GERARDO.

DUBOIS, J.: *Signification ontologique de la définition aristotélicienne du temps*. Rev Tho 60 (1960), 38-79, 234-250.

El estudio, de minucioso análisis y verdadera maestría de J. Moreau, *Le temps selon Aristote* (1948), contiene penetrantes aciertos (sugerencias sobre la aporía del instante o *nunc*, naturaleza del tiempo, relaciones de la tríada tiempo-movimiento-dimensión, significado de "estar en el tiempo y estar en el número", etc.); pero más de notar son los errores de hermenéutica. Es el principal no reconocer al tiempo definido por Aristóteles valor ontológico, sino meramente lógico o epistemológico, en contraposición al de Plotino. Raíz del error de interpretación lo ha sido haber estudiado a Aristóteles a través de Plotino. Una detallada búsqueda de la "interpretación de la definición aristotélica del tiempo"; el examen de "el tiempo según Aristóteles y la filosofía de Plotino", y de la "estructura del instante", que el autor hace amplia y minuciosamente, conduce a esta conclusión: la definición aristotélica del tiempo tiene valor ontológico, y lo tiene porque viene a ser, sí, el resultado del análisis epistemológico de la percepción del tiempo, pero objetivado o transportado al plano de lo real.—D. DOMÍNGUEZ.

BRUGGER, W.: *Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus*. Scholastik 35 (1960), 321-341.

¿Es posible ontológicamente y naturalmente la evolución interna de un organismo a otro de especie sustancialmente distinta y superior, teniendo en cuenta el principio de causalidad y el que lo más no puede salir de lo menos? Es posible, y la posibilidad se debe extender incluso al origen de la vida y al paso de un reino de la naturaleza a otro (de la planta al animal). Esta evolución se hace posible si se tiene en cuenta: 1) que el acto de ser finito implica, por una parte, una tendencia sustancial que va más allá de todo límite finito, y por otra, un movimiento sustancial y virtual que procede del acto puro (Dios); 2) la correlatividad de todas las formas que determinan la materia, derivada necesariamente de la relación al Ser infinito y en virtud de la cual toda forma está relacionada mediata o inmediatamente con cualquiera otra; 3) el que todo cambio de forma (transformación) está condicionado por los influjos del medio ambiente a causa de la relación de las formas todas a una materia común en sí indeterminada. Este proceso no sería ni creación, ni milagro, ni concurso general. El alma humana, por razón de su espiritualidad, no puede originarse por transformación de forma en la materia, sino por una estricta creación. El materialismo dialéctico hierra al reducir todo el Ser a la materia o al devenir, pero no al extender la evolución al mundo todo material, ni al sugerir que pueden tener lugar transformaciones cualitativas en salto dialéctico tras una larga preparación, mediante cambios cuantitativos. Es verdadero el evolucionismo teleológico de Theilhard, pero falso su pansiquismo, precisamente porque no deja lugar para una verdadera evolución.—J. ECHARRI.

BONSACK, F.: *La métaphysique et la science*. Dialectica 14 (1960), 157-166.

Existe una solidaridad entre ciencia y metafísica que se necesitan mutuamente. La evolución de la ciencia aporta elementos nuevos a la metafísica, precisando, enriqueciendo y a veces revolucionando. Si la ciencia es abierta—y quién podría hoy negarlo—, ¿cómo podría no serlo también la metafísica? Y esto por otra parte no

condena toda metafísica realista, ni demuestra que sólo una metafísica idealista pueda satisfacer las exigencias del filósofo. Hace falta una metafísica realista abierta. No se puede consumar un divorcio entre la filosofía y la ciencia, privando así a la ciencia de una filosofía de la que ella tiene urgente necesidad.—J. GERARDO.

SPECKER, E.: *Die Logik nicht gleichzeitig entscheidbarer Aussagen.* Dialectica 14 (1960), 239-246.

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿La descripción de un sistema mecánico-cuántico puede ser ampliada mediante la introducción de aserciones adicionales, ficticias, de tal manera que en ese dominio más amplio tenga validez la lógica clásica de las proposiciones, manteniendo naturalmente su significación a la negación, a la conjunción y a la disyunción cuando se trate de proposiciones simultáneamente decidibles? La respuesta es negativa, excepto en el caso de los espacios hilbertianos de una o de dos dimensiones.—J. GERARDO.

BUCHEL, W.: *Physiche Notwendigkeit und physiche Gewisshcit.* Scholastik 35 (1960), 188-208.

En una contribución analítica y crítica al problema de la certeza meramente física o no-absoluta, tal como lo ha planteado y resuelto *De Vries*, se estudian los siguientes conceptos: Primero el concepto básico de "causa per se" y "causa per accidens", y luego a su luz los de "peligro de errar", hipótesis plausible, y "asentimiento razonable". El análisis detallado de "causa per se" y "causa per accidens" lleva a la conclusión de que son dos conceptos macrofísicos, ligados en última instancia al presupuesto de frecuencia, es decir, de que la causa *per se* produce su efecto *per se*, al que está ordenada, con mucha más frecuencia que el efecto *per accidens*, al que no está ordenada. Este presupuesto de frecuencia va implícito en todo intento de justificar la inducción o la certeza no-absoluta, e incluso en toda justificación de la aplicabilidad del cálculo de probabilidades. Por eso nada se consigue con pretender escapar al problema, que plantea ese presupuesto de frecuencia, renunciando a la certeza para contentarse con la probabilidad. El mismo contentarse, con que los motivos en contra de una certeza no se *vean*, se apoya últimamente en que *de ordinario si no se ven no los hay*.—J. GERARDO.

BLAIR, G. A.: *Science, Sufficient Reason, and the Possibility of Metaphysics.* Dialectica 14 (1960), 53-79.

La pregunta básica del científico, "¿qué sucede?", muestra que él encuentra una aparente ininteligibilidad en la naturaleza y que él no puede aceptar la naturaleza como ininteligible. El, por tanto, descubre o cuenta razonablemente con un estado de cosas que haga inteligible su peculiaridad. En su teoría él puede afirmar la existencia de entidades, aun de aquellas inobservables en principio, porque conoce que en la naturaleza debe haber en última instancia algo que dé razón y explique los hechos observados. Pero la ciencia es demasiado específica para responder a todas las preguntas sobre "¿qué sucede?", y por consiguiente debe existir una ciencia más general, la metafísica, que empleará una generalización del método científico.— J. GERARDO.

BOGLIOLO, LUIGI: *Un nuovo metodo di fondare l'Ontologia.* Salesianum, 22 (1960), 445-452.

El autor expone y discute brevemente la nueva obra de Italo Mancini, *Ontologia fondamentale*, Brescia, "La Scuola" editrice, 1958. Este estudio, junto con otros que M. lleva en preparación, *Studi sull'Ontologia del Seicento* (Geulincx, Clauberg, Spinoza) y *Ontologia nuova*, colocan a M. en el primer plano del pensamiento actual italiano.

El núcleo sustancial de su pensamiento filosófico podía ser una paráfrasis de la célebre expresión heideggeriana: el juicio es "el pastor del ser". El fundamento transcendental de la Ontología nace del juicio bajo la incidencia dialéctica del no-ser. Parte M., como Garrigou-Lagrange, del motivo tomista indemostrable: "non est simul affirmare et negare"; pero mientras el filósofo dominico interpreta el principio sobre la base de la intuición abstractiva del ser, M. lo hace sobre la base teorética del juicio y de la negatividad, como instrumentos dialécticos del fundamento transcen-

dental. Su actitud es antiintuicionista. Sólo el logos apofántico del juicio puede fundar la ontologicidad de la Ontología. Su investigación lleva a un nuevo concepto de ser, más funcional que el de contenido, a la absoluta primacía del Principio de contradicción; a la imposibilidad de deducir los atributos transcendentales del ser antes de haber constituido la Ontología teológica.

El autor recorre brevemente con M. el arduo camino de su investigación, a grandes rasgos, destacando, sobre todo, la doctrina del juicio como "pastor del ser", como única garantía del valor ontológico de lo óntico, como única sede de la "función vehicular transcendental". Se ha trabajado demasiado sobre la ontología abstracta, suareciana, nocional; se impone una lógica transcendental, tanto al margen del abstractismo de la lógica pura, como del empirismo de la pura facticidad. La esencia del juicio está en el *assensus*, y nos revela, no al ser esencialista (como en Aristóteles, Rosmini, Hoenen, Maritain), sino al ser omniinclusivo transcendental. El autor, que ha escrito sobre estos temas fundamentales de la Ontología y sobre la intuición intelectual del "actus essendi", discute algunos puntos de la doctrina de M., aunque notando que, a pesar de las diferencias, hay una coincidencia más radical y profunda entre su pensamiento y el de Mancini.—A. ROLDÁN.

NICOLAS, J. H., O. P.: *La permission du péché*. RevTho 60 (1960), 5-37, 185-206.

1. El problema de la conciliación de la causalidad divina todopoderosa con la existencia del mal moral es un problema muchas veces planteado y nunca plenamente resuelto. 2. Dios es la causa total del mundo. El mundo no sería lo que es sin los pecados que se introducen concretamente en el curso de su evolución. Dios no es ni directa ni indirectamente causa del mal moral. 3. Conciliar estos tres principios no es fácil. Algunas explicaciones recientes dejan intacto el problema y, en definitiva, hay que volver al decreto permisivo antecedente: *a)* La solución dada al problema deshaciéndose del engorroso concepto de moción divina desemboca en el pelagianismo o no se ve como no caiga en él. *b)* Una moción divina indeterminada no puede admitirse, primero, porque Dios no puede dar el poder obrar sin dar un obrar determinado, y segundo, porque no explica el pecado. *c)* A la teoría de Marín Sola y Muñiz, que admite dos clases de mociones, unas irresistibles y otras resistibles, se oponen tres dificultades fundamentales: ¿Cómo puede impedir la criatura lo que Dios ha querido? ¿Cómo conoce Dios que la criatura cambiará o cumplirá su plan? ¿Cómo conciliar la desviación de la criatura con la certeza de Dios providente? *d)* Maritain distingue la línea del bien y del mal. En la primera la predeterminación es aceptada. La criatura sólo condiciona la segunda. Esta teoría en muchos puntos se aproxima al marin-solismo y tampoco es admisible. Hay que volver al decreto permisivo antecedente sin el cual no es posible explicar la obra de Dios.—T. DE DIEGO.

NICOLAS, J. H., O. P.: *La permisión du péché*. RevTho 60 (1960), 509-546.

Retorno al decreto permisivo antecedente. Sin el decreto permisivo antecedente no es posible explicar la obra de Dios. Dios inteligente e intelectual causa por su inteligencia intencional; la idea divina determinada por su voluntad a la realización de lo ideado es, desde Santo Tomás, el decreto divino; la predeterminación física no implica contradicción porque no quita la libertad, la confiere. Pero si el acto libre es un pecado, ¿qué relación hay entre este hecho y la causalidad divina? Tres son los elementos que componen el pecado: el sujeto; el acto voluntario, ordenación positiva de este acto a un fin malo (conversión), y la privación de ordenación a Dios (aversión). Los dos primeros son elementos positivos y pura privación el tercero. La ciencia de simple inteligencia no ofrece dificultad. El punto obscuro se encuentra al querer explicar cómo pasa el pecado de la ciencia de simple inteligencia a la ciencia de visión, dado que ésta produce, por su naturaleza, su objeto. No se pueden excluir de la ley general de la ciencia causal los dos elementos positivos del pecado; pero sí hay que excluir que Dios sea la causa de la malicia o privación de ordenación a Dios. Y ¿cómo sabe Dios que la materia que El causa está privada de rectitud moral? Conociendo la rectitud moral como no realizada en la materia, de tal manera que la idea divina sea creatriz para todo lo positivo del pecado y permisiva para lo defectuoso. Por consiguiente, Dios quiere el bien que el pecador omite, pero condicionado a la voluntad del pecador, por eso éste es la única causa res-

ponsable de esta privación de recta ordenación. Queda por preguntarnos: ¿por qué permite Dios el pecado? En primer lugar, Dios no está obligado a querer para la criatura espiritual una salvación que la preservaría contra su propia pecabilidad, saca mayores bienes, y una naturaleza espiritual creada sin el pecado revestiría un carácter de necesidad y perecerían su contingencia y su pecabilidad, carácter esencial a tales seres. Dios podría impedir el mal moral en general y en cada caso particular y no lo hace. En el encuentro infalible del decreto permisivo y la pecabilidad del obrar libre está el misterio del mal moral.—T. DE DIEGO.

MALCOLM, NORMAN: *Anselm's ontological arguments.* PhilRew LXIX (1960), 41-62.

Examínanse las dos formas del argumento anselmiano, en el *Proslogium* y en la *Responsio editoris,* en orden a esclarecerlos, distinguiéndolos. S. Anselmo supone que la existencia es una perfección, y de ahí deduce que es *maius* existir en el pensamiento y en la realidad, que sólo en el pensamiento. ¿Es esto exacto? ¿Qué sentido puede tener? Ya Kant negó que lo fuese. S. Anselmo marcha, pues, sobre un equívoco. A continuación se hace una crítica: 1.°, del texto del *Proslogium,* sentido del *maius* y del *necessario existens* como perfección, no del simple existir, como usaba en la primera prueba; esa necesidad implica *no dependencia,* no límite, *ilimitado* en su existir y en su operar, y *eterno;* 2.°, del sentido del argumento en la *Responsio*: en que S. Anselmo insiste en que una existencia contingente no puede aplicarse a Dios; así, pues, Dios o existe necesariamente o es imposible. La crítica de Kant contra el argumento ontológico no es exacta en parte, y su aserción de que toda proposición existencial es sintética hay que rechazarla como inexacta y falsa; como igualmente parece falsa la aserción de los modernos de que son contingentes todas las proposiciones de existencia. Para ellos repugna una existencia necesaria; cítanse en confirmación las palabras de algunos autores contemporáneos, especialmente de Findlay. La otra crítica de Kant es contradictoria: si Dios existe, necesariamente existe, pero podría no existir. Leibniz reasume el argumento probando que es posible la existencia de un ser infinito, y de ahí inferir su existencia. Prescindiendo de tal posibilidad de argumentación es interesante señalar el origen de esta idea del ser perfectísimo, en la conciencia de culpabilidad del hombre, y su relación con el acto de fe y el sentido religioso.—L. SALCEDO.

DALMAU, J. M.: *La ciencia de Dios, Acto Puro.* EstEcles 35 (1960), 105-112.

Una depuración metodológicamente rigurosa del concepto de "ciencia de Dios", habida cuenta de que es El Acto Puro, habrá de desterrar inexorablemente de la consideración filosófica y teológica toda problemática sobre ella que implique alguna manera de potencialidad. Esto parece simplificar radicalmente las relaciones entre la intelección divina y su objeto, o lo que viene a ser lo mismo, las cuestiones sobre el modo y el medio de la ciencia de Dios. Porque la intelección divina ha de ser, según ello, por determinación intrínseca subjetiva, comprensión inmediata de todo lo inteligible; las únicas cuestiones que podrán proponerse serán qué modos de inteligibilidad tendrán los objetos de que se trata; si algunos tienen, serán ellos conocidos por esa determinación inmediata, intrínseca y subjetiva que exigimos en la intelección divina. Así, pues, propiamente hablando, el objeto de la intelección divina será siempre sólo terminativo. Esto pareció a no pocos teólogos imperfección y lo sería en verdad si esta terminación fuese de hecho determinación, como lo es en nosotros toda terminación inmediata; mas no si es pura terminación con determinación subjetiva en la forma explicada. Y en cuanto a la objeción de que conocer las cosas en sí mismas inmediatamente no dice con la perfección divina, porque es no conocerlas por las causas altísimas, se basa en un equívoco y en un falso supuesto. El conocimiento divino no tiene causa alguna; por otra parte, es conocimiento comprehensivo de toda realidad; por tanto, no sólo conoce inmediatamente el inteligible en lo que dice como tal, sino también en todas sus causas y relaciones, por lo que objetivamente el conocimiento inmediato de todo lo creado es en Dios conocimiento por todas sus causas y por las causas altísimas. Y ciertamente sería imperfección para el entendimiento divino afirmar que sólo a través de sus causas están los inteligibles bajo la divina intuición. La "especularidad" de la esencia divina, en la que Dios conocería todas o parte de las verdades, parece tener mucho de antropomorfismo.—A. M. TORNOS.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *.)

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofía (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Washington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M)
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (París).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeose	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
UnivAntioq	* Theoria (M).
UnivPontBol	* La Torre (Puerto Rico).
	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
	* Universidad Pontificia Boliviana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Alvarez de Linera** (Antonio): Las tesis fundamentales de la filosofía perenne. Las Ciencias 24 (1959) 109-20.
2 **Chevalier** (Jacques): Historia del pensamiento. Tomo II. Trad. de J. A. Miguez. Aguilar, M., 1960. 866 pp.
3 **Fraile** (Guillermo): Historia de la Filosofía. II. El judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El Islam y la filosofía. B. A. C., M., 1960. VIII-1200 pp.
4 **González Alvarez** (Angel): Manual de Historia de la Filosofía. 2.ª ed. Gredos, M., 1960. 572 pp.
5 **González Caminero** (Nemesio): Historia Philosophiae. I. Philosophia Antigua. 2 vols. Univ. Gregoriana, Roma, 1960. 370 y 210 páginas.
6 **Hirschberger** (Johannes): Historia de la Filosofía. II. Edad Moderna y Contemporánea. Trad. y apéndices de Fil. Española de L. Martínez Gómez. 2.ª ed. Herder, Barc., 1960. VIII-570 pp.
7 **Iriarte** (Joaquín): Pensares e historiadores. I. Casa de Austria (1500-1700). Razón y Fe, M., 1960. 620 pp.
8 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. 12 ed. Prólogo X. Zubiri. Rev. de Occidente, M., 1960. XXXIV-463 pp.
9 **Mondolfo** (Rodolfo): Nota sobre los "antecedentes" en la historia de la filosofía. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 5-9.
10 **Pucciarelli** (Eugenio): Los filósofos y los géneros literarios. Cuadernos Filosóficos (Rosario) n. 1 (1960) 9-21.
11 Antología del pensamiento hispánico. 2 vols. Delegación de Educación y Cultura, Zaragoza, 1960.

Edad Antigua.

[Oriente]
12 **Moreno** (Alberto J.): Lógica hindú. Sapientia 15 (1960) 217-20.
13 **Kirschner** (M. J.): Yoga. Método de rejuvenecimiento para los occidentales. Trad. de E. Bruck. 2.ª ed. Editorial Hispano-Europea, Barc., 1960. 261 pp.
14 **Do-Dinh** (Pierre): Confucio y el humanismo chino. Aguilar, M., 1960. 224 pp.

[Grecia]
15 Moralistas griegos. Trad. de J. Díaz de Miranda y P. Simón Abril. 2.ª ed. Aguilar, M., 1960. 562 pp.
16 **Dodd** (E. R.): Los griegos y lo irracional. Trad. de M. Araujo. Rev. de Occidente, M., 1960. 290 pp.
17 **O'Callagan** (José): Las tres categorías estéticas de la cultura clásica. C. S. I. C., Inst. Luis Vives, M., 1960. 288 pp.

18 **Pro** (Diego F.): La religión de los misterios en Grecia. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 5-13.
19 **Reyes** (Alfonso): La filosofía helenística. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 309 pp. Breviarios.
20 **Toynbee** (Arnold J.): La civilización helénica. Emecé, BA., 1959. 271 páginas.

[Presocráticos]

21 **Gaos** (José): Los orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto. La Palabra y el Hombre (Veracruz) n. 13 (1960) 5-36.
22 **Cappelletti** (Angel J.): La inmortalidad del alma en Alcmeón de Crotona. Cuadernos Filosóficos (Rosario) n. 1 (1960) 23-34.
23 **Farré** (Luis): Heráclito. Aguilar, M., 1960. 341 pp.
24 **Mayor** (Domingo): Heráclito. ¿"Ekpyrosis"? Pensamiento 16 (1960) 69-80.
25 **Mondolfo** (Rodolfo): La conflagración universal en Heráclito. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 14-25.
26 **Tarán** (Leonardo): El concepto de lo divino en Jenófanes. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 10-25.
27 **Cappelletti** (Angel J.): Sobre el concepto del voûs de Anaxágoras. Univ. del Litoral (Argentina) n. 42 (1959) 53-68.

[Platón]

28 **Platón:** Diálogos. Trad. y notas de J. B. Bergua. Edic. Ibéricas, M., 1960. 8 vols.
29 —— —— El sofista. Trad., texto y prólogo de A. Tovar. Inst. Est. Políticos, M., 1959. 102 pp.
30 **Vázquez** (Juan Adolfo): Nuevas versiones inglesas de Platón. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 71-74.
31 **Laín Entralgo** (Pedro): La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal. Arch. Iberoameric. de la Hist. de la Medicina y Antropología médica. 10 (1958) 133-60.
32 **Montero Moliner** (Fernando): Parménides. Gredos, M., 1960. 226 páginas.
33 **Vázquez** (Juan Adolfo): Una edición del libro X de la República. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 50-58.

[Aristóteles]

34 **Aristóteles:** Ética a Nicómaco. Edic. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías. Introd. y notas de J. Marías. Inst. de Estudios Políticos, M., 1960. 174 pp.
35 **Manzanedo** (Marcos F.): Doctrina del libro aristotélico "De Memoria et Reminiscentia". RevPsGenApl 15 (1960) 39-64.
36 **Poch Noguer** (José): Aristóteles. 2.ª ed. Araluce, Barc., 1959. 152 páginas.
37 **Vallejos** (M. A. Raúl): Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles. Univ. de San Carlos (Guatemala) n. 50 (1960) 163-82.

[Postaristotélicos]

38 **Alvarez** (S.): Artes liberales. Estoicismo y sinagoga. VV 18 (1960) 649-68.
39 **Lucrecio:** Naturaleza de las cosas. Introd. y trad. de C. A. Disandro. Ed. Andes, La Plata, 1959. 243 pp.
40 **Pedro de la Dedic. de la V. del Pilar:** Brevissimum compendium super quaestionibus praecipuis philosophicis Marci Tullii Ciceronis. Roma, 1959, 50 pp.
41 **Séneca:** De brevitate vitae. Presses Univ. de France, Paris, 1959. 80 páginas.
42 **Chacón** (José Marcial): Lucio Anneo Séneca, filósofo español. Las Ciencias 25 (1960) 118-28.
43 **Elorduy** (Eleuterio): Ammonio Sacca e il Pseudo-Areopagita. Sophia 28 (1960) 397-403.
44 **Diógenes Laercio:** Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Trad. de J. Ortiz Sanz. 2.ª ed. Aguilar, M., 1960. 694 páginas.

Cristianismo y filosofía patrística.

45 **Vollenhoven** (Moritz van): Algunas consideraciones respecto de la influencia de la ética griega sobre la ética cristiana. M., 1960. 31 páginas.

46 **Benito y Durán** (Angel): El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio. Augustinus 5 (1960) 207-26.

46 bis **Mathon** (Gérard): Jean Scot Erigène Chalcidius et le problème de l'âme universelle. Act. I Congr.Int.Phil.Méd., Louvain, 1960, pp. 361-75.

46 ter **Sulowski** (Jan Franciszek): Studies on Chalcidius. Anthropology, influence and importance (General outline). Act. I Congr.Int.Phil.Méd., Louvain, 1960, pp. 153-61.

[S. Agustín]

47 **Alvarez** (Ulpiano): Objeto del conocimiento en San Agustín. CdD 173 (1960) 5-32.

48 —— —— Origen del conocimiento en San Agustín. CdD 173 (1960) 209-48.

49 —— —— El problema de la abstracción en San Agustín. Interpretaciones históricas. CdD 173 (1960) 397-443.

50 **Armas** (Gregorio): Hacia una ética agustiniana del hogar. Augustinus 5 (1960) 411-20.

51 **Burt** (Donald X.): Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia religiosa. Augustinus 5 (1960) 369-404.

52 **Capánaga** (Victorino): Para una teología agustiniana del trabajo. Augustinus 5 (1960) 477-89.

53 **Castellanos** (Nicolás A.): El problema educativo y escolar del siglo IV en las "Confesiones". Augustinus 5 (1960) 521-36.

54 **Cilleruelo** (Lope): San Agustín, genio de Europa. (San Agustín y el idealismo alemán.) RelCult 5 (1960) 361-82.

55 **Font Puig** (Pedro): Ideario político de San Agustín. Augustinus 5 (1960) 163-74.

56 **Frutos Cortés** (Eugenio) y otros: San Agustín. Estudios y coloquios. Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1960. 221 pp.

57 **Martínez Morán** (Felipe): Influencia de Cicerón en la "Ciudad de Dios", de San Agustín. CdD 173 (1960) 249-67.

58 **Morán** (José): Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios. Augustinus 5 (1960) 227-54.

59 **Pellegrino** (Michele): Aspectos pedagógicos de las "Confesiones", de San Agustín. Augustinus 5 (1960) 53-63.

60 **Redanó** (Ugo): El problema de la libertad de San Agustín a Heidegger. Augustinus 5 (1960) 175-90.

61 **Rey Altuna** (Luis): San Agustín y la música. Augustinus 5 (1960) 191-206.

[S. Isidoro]

62 **Elías de Tejada** (Francisco): Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla. Inst. Edit. Reus, M., 1960. 36 pp.

63 **Fontaine** (Jacques): Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique. Ed. Etudes agustiniennes, Paris, 1959. XIX-450 pp.

64 **Madoz** (J.): San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria. León, 1960. 200 pp.

65 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): San Isidoro, Cervantes y otros estudios. Selección y nota preliminar de J. M. de Cossío. 4.ª ed. Espasa Calpe, M., 1959. 168 pp.

66 **Vega** (Angel Custodio): San Isidoro y la cultura clásica. CdD 173 (1960) 319-26.

67 **Viñayo González** (Antonio): Angustia y ansiedad del hombre pecador. Fenomenología de la angustia existencial en los "Soliloquios", de San Isidoro. Studium Legionense 1 (1960) 137-56.

Edad Media.

[Temas generales]

68 **López de Munáin** (R.): La escuela voluntarista medieval. Acotaciones a un libro reciente. VV 18 (1960) 531-47.

69 **Díaz y Díaz** (M. C.): Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum. C. S. I. C., Patronato Menéndez Pelayo, M., 1959. XX-588 pp.

70 **Sánchez Albornoz** (Claudio): Tradición y derecho visigodos en León y en Castilla. Cuadernos de Hist. de España (BA), 29-30 (1959) 244-65.

71 **Alfonso X** (El Sabio): Antología. Recopilación de A. G. Solalinde. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 263 pp.

[Escolástica]

72 **Moreno Mosquera** (Antonio): Escolástica. Filosofía moderna y Filosofía actual. Revista de la Facultad de Fil. y Letras (Medellín) n. 2 (1959) 94-102.

73 **Cruz Hernández** (Miguel): Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme. Spicilegium Beccense. I (1959) páginas 9-18.

[Arabes]

74 **Cabanelas** (D.): Primer coloquio internacional sobre filosofía musulmana. VV 18 (1960) 563-72.

75 **Gómez Nogales** (Salvador): I coloquio internacional sobre filosofía musulmana. Pensamiento 16 (1960) 225-32.

76 **Gabrieli** (Francesco): Estudios recientes sobre la tradición griega en la civilización musulmana. Al-An 24 (1959) 297-318.

77 **García Domingues** (José): Filosofia e mistica dos luso-árabes. Filosofia [Ibn al-Sid de Badajoz] 7 (1960) 127-52.

78 **Alonso Alonso** (Manuel): Los "Uyun al-Masa'il", de Al-Farabi. Al-An 24 (1959) 251-73.

79 **Averroes**: Tahafut al-Tahafut. Cuestión 17. Trad. de C. Quirós. Pensamiento 16 (1960) 331-47.

80 **Antonietta** (Eduardo): Averroes y su influencia en Padua. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 151-74.

80 bis **Gómez Nogales** (Salvador): El destino del hombre a la luz da la noética de Averroes. Act. I Congr.Int.Phil.Méd., Louvain, 1960, pp. 285-304.

81 **Jalbert** (Guy): La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès. Rev. UnOtt 30 (1960) 21-37.

81 bis **Merlan** (Philip): Averroes über die Unsterblichkeit des Menchengeschlechtes. Act. I. Congr. Int. Phil. Méd., Louvain, 1960. pp. 305-311.

82 **Vajda** (Georges): Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazâlî. Vrin, Paris, 1960. 290 pp.

[S. Alberto y Sto. Tomás]

83 **Chávarri** (Eladio): El orden de los escritos lógicos de Aristóteles según San Alberto Magno. EstFil 9 (1960) 97-134.

84 **Tomás de Aquino** (Santo): Suma Teológica. Tomos XI y XVI (último). B. A. C., M., 1960.

85 **Aguilar** (Francisco): "Esse" tomista y "Sein" heideggeriano. Cuadernos Filosóficos (Rosario) n. 1 (1960) 35-63.

86 **Bonafede** (Giulio): Agustinismo y aristotelismo en Santo Tomás. Augustinus 5 (1960) 5-22.

87 **Brennan** (Robert Edward): Psicología tomista. Análisis filosóficos de la naturaleza del hombre. Trad. de E. Villacorta Saiz. Revisión de J. Fernández Cajigal. Edit. Científico-Médica, Barc., 1960. 381 páginas.

88 **Collin** (Enrique): Manual de Filosofía Tomista. Tomo I: Lógica formal, Ontología, Psicología. 3.ª ed. Trad. de C. Montserrat. Luis Gili, Barc., 1960. 582 pp.

89 **Ellacuría** (Ignacio): Tomás de Aquino, intelectual católico. ECA 14 (1960) 79-84.

90 **Ercilla** (José de, S. J.): De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista. Gredos, M., 1959. 418 pp.

91 **Fabro** (Cornelio): Santo Tomás y la filosofía cristiana actual. Sapientia 15 (1960) 86-106.

92 **Fernández Manzanedo** (Marcos): Doctrina tomista sobre la memoria. RevFil 19 (1960) 439-92.

93 **Köster** (Wilhelm): Santo Tomás de Aquino en Lund. RazFe 161 (1960) 525-29.

94 **Muñoz** (Jesús): ¿Optimismo o pesimismo en la concepción del hombre, según Santo Tomás? Act. I Congr. Int. Phil. Méd., Louvain, 1960, pp. 587-94.

94 bis **Outumuro** (M. R.): El tomismo ante la filosofía crítica. VV 18 (1960) 495-511.

95 **Palmés** (Fernando): Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás. Espíritu 9 (1960) 23-28.

96 **Roig Gironella** (Juan): El principio metafísico de finalidad a través de las obras de Santo Tomás. Pensamiento 16 (1960) 289-315.

97 **Sánchez Ruiz** (José María): El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor. Salesianum 22 (1960) 3-55.

98 **Sanz Criado** (Luis M.): La estructura del "cuerpo celeste" según Santo Tomás de Aquino. Pensamiento 16 (1960) 403-40.

99 —— —— La potencialidad del ser corpóreo como índice de su estructura metafísica en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. M., 1960. 84 pp.

[Postomistas]

100 **Rubio** (Fernando): "De regimine pricipum", de Edigio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media. CdD 173 (1960) 32-71.

101 **Gómez Caffarena** (José): Metafísica de la inquietud humana en Enrique de Gante. Act. I Congr. Int. Phil. Méd., Louvain, 1960, páginas 629-34.

101 bis **Riesco Terrero** (José): Juan de Janduno y el Gandavense. Luz sobre una controversia histórica. Salmanticensis 7 (1960) 331-43.

102 **Rovira Belloso** (José María): La visión de Dios según Enrique de Gante. Edit. Casulleras, Barc., 1960. 264 pp.

103 **Juan Duns Escoto**: Obras. Dios, Uno y Trino. B. A. C., M., 1960. 713 páginas.

104 **Alluntis** (F.): El "Tratado del Primer Principio", de Escoto. VV 18 (1960) 549-61.

105 **Madariaga** (B.): Doctrina sobre la fruición en Escoto (I Sent. Dist. 1). VV 18 (1960) 681-92.

106 **Oromí** (M.): El gran "Prólogo" de Duns Escoto. VV 18 (1960) 669-79.

[P. Hispano]

107 **Pedro Hispano**: Exposição sobre os Livros de Beato Dionisio Areopagita. Centro de Estudos de Psicologia e de História de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1957. LXIX-682 pp.

108 **Ferreira** (Joao): Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano. Editorial Franciscana, Braga, 1959. 51 pp.

[R. Llull]

109 **Ramón Llull**: Opera latina. Opera messanensia. Opera tuniciana. Tomo II. Edic. de J. Stöhr, Palma de Mallorca, 1960, 568 pp.

110 —— —— Obres essencials. 1-2. Edit. Selecta, Barc., 1957-60. 1348 y 1425 pp.

111 **Wittek** (Martin): Ms. c. 47. Ramón Llull: Ars compendiosa inveniendi veritatem, siglo XV (estudio del manuscrito). Bulletin codicologique. Scriptorium, Bruselas, 14 (1960) 154-226.

112 **Batllori** (Miguel): Los jesuitas y la combinatoria luliana. Archivio di Filosofia, 1960, nn. 2-3, pp. 217-20.
113 **Bonafede** (Giulio): La condanna di Stefano Tempier e la "Declaratio" di Raimondo Lullo. Estudios Lulianos 4 (1960) 21-44.
114 **Carreras y Artáu** (Joaquín): Influencia de Ramón Llull en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XIV y XV. Act. I Congr. Int. Phil. Méd., Louvain, 1960, pp. 643-51.
114 bis —— —— Ramón Llull, pensador y hombre de acción. Orbis Catholicus 3 (1960) n. 10, pp. 273-86.
115 —— —— El primer congreso internacional de lulismo. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 7, pp. 52-54.
116 **Colomer** (Eusebio): Ramón Llull y el I Congreso Luliano. El "Don Quijote catalán" podría ser Llull, según Carreras Artáu. Revista n. 421 (1960) 12-3.
117 —— —— Ramón Llull i Nicolau de Cusa. A la llum dels manuscrits lul·lians de la biblioteca cusana. Estudios Lulianos 4 (1960) 129-50.
118 **Font y Puig** (Pedro): Polarización y unificación en el lulismo. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 10, pp. 328-33.
119 **Garcías Palóu** (S.): Una propia opinión trinitaria, rectificada, por Ramón Llull, en sentido tomista. Estudios Lulianos 4 (1960) 181-90.
120 —— —— Un discutido argumento trinitario de Ramón Llull, usado por el cardenal Fray Mateo d'Acquasparta († 1302). Estudios Lulianos 4 (1960) 73-82.
121 **Llinarès** (Armand): Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle. Revue de la Méditerranée nn. 92-93 (1959) 385-97.
122 —— —— Le sejour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la "Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni". Estudios Lulianos 4 (1960) 63-72.
123 —— —— L'oeuvre de Raymond Lulle et la culture catalane en Europe. Revue de la Mediterranée nn. 92-93 (1959) 474-80.
124 **Madre** (A.): Raimundus Lullus und Johann Heinrich Alsted. Estudios Lulianos 4 (1960) 167-80.
125 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Ramón Llull y los problemas contemporáneos. Augustinus 5 (1960) 405-10.
126 **Oltra** (Miguel): Sugerencias acerca del mando en Blanquerna. Estudios Lulianos 4 (1960) 5-20.
127 **Pérez Martínez** (Lorenzo): Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma. Anthologica Annua 8 (1960) 331-480.
128 —— —— Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca. Estudios Lulianos 4 (1960) 83-102; 204-12.
129 **Platzeck** (Erardo W.): Esencia del arte luliano. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 10, pp. 287-95.
130 **Rossi** (Paolo): Le origini della pansofia e il lullismo del sec. XVII. Archivio di Filosofia, 1960, nn. 2-3, pp. 199-216.
131 **Steenberghen** (F. Van): La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Lull. Estudios Lulianos 4 (1960) 113-28.
132 **Stöhr** (Johannes): Stephan Bodeker, O. Praem., Bischof von Brandenburg und Raimundus Lullus. Estudios Lulianos 4 (1960) 191-202.
133 **Sugranyes de Franch** (Ramón): La doctrina misional de Raimundo Lulio. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 10, pp. 296-310.
134 **Urmeneta** (Fermín de): Agustinismo y Lulismo. Augustinus 5 (1960) 547-51.
135 **Yates** (Francés A.): La teoria luliana de los elementos. Estudios Lulianos 4 (1960) 45-62; 151-66.

[Ss. XIV-XV]

136 **Rubert y Candáu** (J. M.): Los principios básicos de la ética en el ockhanismo y en la vía moderna de los siglos XIV y XV. VV 18 (1960) 97-116.

137 **Cura** (Alejandro del): La "Summa Theologica" de San Antonino de Florencia. EstFil 9 (1960) 359-63.

138 **Amorós** (León): El problema de la Summa Theologica del maestro Francisco Eximenis, O. F. M. (1340?-1409). Arch. Franc. Historicum, n. 33 (1959) 178-203.

139 **Carreras y Artáu** (Joaquín): La teología de la historia de Arnaldo de Vilanova. Las Ciencias 24 (1959) 105-108.

140 **Grmek** (Mirko): La lettre sur la magie noire et les autres manuscrits d'Arnaud de Villeneuve dans les bibliothèques yougoslaves. Arch. Internat. d'Histoire des Sciences (Belgrado) 11 (1958) 21-26.

Edad Moderna.

[Temas generales]

141 **Antonelli** (María Teresa): A propósito de la disputa de las artes en el 400. Augustinus 5 (1960) 75-88.

142 **Ceriotto** (Carlos L.): Un nuevo mundo. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 31-43.

143 **Xiberta** (Bartoméu M.): L'errada fonamental de la Filosofia moderna. Critèrion 5 (1960) 5-23.

[Renacimiento]

144 **Ruiz-Díaz** (Adolfo F.): Leonardo: Ciencia y Arte. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 26-35.

145 **Erasmo de Rotterdam:** Elogio de la locura. 4.ª ed. Aguilar, M., 1960. 446 pp.

146 **Bravo** (Bernardo): Influjos de la devotio moderna sobre Erasmo de Rotterdam. Manresa 32 (1960) 99-112.

147 —— —— Gerardo Groote, Tomás de Kempis y Erasmo de Rotterdam. Manresa 32 (1960) 223-42.

148 **Vives** (Juan Luis): Obras sociales y políticas. Publicaciones Españolas, M., 1960. 300 pp.

149 **Martín Abril** (José Luis): Luis Vives, humanista ejemplar. Revista Gran Vía n. 449 (1960) 7.

150 **Arciniegas** (Germán): El Inca Garcilaso y León Hebreo. Cuadernos (París) n. 45 (1960) 5-11.

151 **Garcíasol** (Ramón de): Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo de los siglos XVI y XVII. CuadHisp 41 (1960) 116-21.

152 **Daniel-Rops** (H.): Diálogo en torno a Montaigne. La Estafeta Literaria n. 198 (1960) 1-2.

[Siglo de Oro español]

153 **Gerbi** (Antonello): La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 682 pp.

154 **Maravall** (José A.): Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento. Inst. Est. Políticos, M., 1960. 332 pp.

155 —— —— Velázquez y el espíritu de la modernidad. Edic. Guadarrama, M., 1960. 234 pp.

156 **Pavía** (Mario N.): Drama of the Siglo de Oro. A study of magic, witchcraft, and other ocult beliefes. Hispanic Institute, New York, 1959. 166 pp.

157 **Piétri** (François): L'Espagne du siècle d'or. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1959. 347 pp.

[Escolástica renaciente]

158 **Martín** (Melquíades Andrés): Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles. Anthologica Annua 8 (1960) 43-82.

159 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Metafísica clásica y filosofía actual (Pedro da Fonseca y Leonardo Coimbra). Augustinus 5 (1960) 315-27.

160 **Rau** (Virginia): Pareceres teológico-jurídicos das Universidades

de Salamanca e de Alcala em 1596. Rev. da Faculdade de Letras (Lisboa) n. 3 (1959) 11-27.

161 **Stegmüller** (Friedrich): Filsofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no século XVI. Instituto de Estud. Filosóficos, Coimbra, 1959. VIII-472 pp.

[Vitoria y discípulos]

162 **Vitoria** (Francisco de): Obras. Relecciones teológicas. Edic. bilingüe. Introduc. general y particulares de T. Urdánoz. B. A. C., M., 1960. 1386 pp.

163 **Pereña** (Luciano): Francisco de Vitoria en Portugal. Arbor 46 (1960) 326-42.

164 **Trottini** (Ernesto): Aspetti del pensiero politico di Francesco di Vitoria. Riv. Inf. di Filosofia del Diritto, Milán, nn. 4-5 (1960) 617-50.

165 **Soto** (D. de): De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1. Introducción y edición de C. Pozo, S. I. ATGran 21 (1958) 199-295.

166 **Brufau** (Jaime): El pensamiento politico de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca, 1960. XVIII-250 pp.

166 bis **Muñoz Delgado** (P. Vicente): Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica. CT 87 (1960) 467-528.

167 **Gea Escolano** (José): El ser divino y su participación en el orden natural en Pedro de Ledesma. Salmanticensis 7 (1960) 361-417.

[Jesuitas]

168 **Mateos** (Francisco): El padre Luis de Molina y la trata de negros. EstEcles 35 (1960) 201-22.

169 **Queralt** (Antonio): El fin último natural en Luis de Molina, S. J. EstEcles 34 (1960) 177-216.

170 **Vereecke** (Louis): Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez, S. J. Desclée et Cie, Paris, 1957. 160 pp.

[Suárez]

171 **Suárez** (Francisco): Disputaciones metafísicas. Edic. bilingüe. Vol. I. Edic. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Gredos, M., 1960. 814 pp. [Comprenderá 6 tomos].

172 **Basabe** (Fernando): Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana. Pensamiento 16 (1960) 5-40.

173 —— —— Exposición suareciana de la causa instrumental. Pensamiento 16 (1960) 189-223.

174 **Cura** (Alejandro del): Las disputaciones metafísicas de Suárez. EstFil 9 (1960) 351-58.

175 **Delhaye** (Ph.): Recherches historiques et doctrinales. VII. Suárez. L'Ami du Clergé (Langres), 70 (1960) 100-103.

176 **Ferreira Gomes** (Joaquim): A Imutabilidade moral de Deus em Francisco Suárez (1548-1617) e em Cristóvão Gil (1555-1608). RevPortFil 16 (1960) 437-53.

177 **Fiorito, Güell y otros**: Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez· su influencia en la revolución de mayo. Miscelánea. Edit. G. Kraft, BA., Fundación "Francisco de Vitoria"; 205 pp.

178 **Nuño** (Juan): Suárez y el idealismo cartesiano. Cultura Universitaria (Caracas), 64 (1959) 67-73.

179 **Lewy** (Guenter): Constitutionalism and State during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S. I. E. Droz, Genève, 1960. 201 pp.

180 **Macedo de Steffens** (Dorotea C.): La doctrina del tiranicido. Juan de Salisbury (1115-1180) y Juan de Mariana (1535-1621). Anales de historia antigua y medieval (1957-58) BA., 1959. 123-33.

181 **Brinkman** (Gabriel): The social thought of John de Lugo. Catholic University of America Press, Washington, 1957. 268 pp.

[Clásicos esp.]

182 **Saavedra Fajardo** (Diego): Idea de un príncipe político cristiano. Tomo IV. Pról. y notas de V. García de Diego. Espasa-Calpe, M., 1960. 263 pp.

183 **Guy** (Alain): El pensamiento filosófico de Fray Luis de León. Ediciones Rialp, M., 1960. 323 pp.

184 **Cervantes** (Miguel de): Obras completas. 11 ed. Aguilar, M., 1960. 1812 pp.

185 **Basave Fernández del Valle** (Agustín): Filosofía del Quijote. Espasa-Calpe mexicana, México, 1959. 284 pp.

186 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): "Don Quijote" y "La vida es sueño". Rialp, M., 1960. 88 pp.

187 **Rosales** (Luis): Cervantes y la libertad. Prólogo de R. Menéndez Pidal. 2 vols. Sociedad de Estudios y Publicaciones, M., 1960. 387 y 613 pp.

188 **Sarmiento** (Edward): On the interpretation of Don Quijote. Bulletin of Hispanic Studies, Liverpool, 37 (1960) 146-53.

189-190 **Quevedo Villegas** (Francisco de): Obras completas. Tomo II. Obras en verso. 4.ª ed. Aguilar, M., 1960. 1482 pp.

191 —— —— Los sueños. 3.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 246 pp.

192 **Alberti** (Rafael): Don Francisco de Quevedo: Poeta de la muerte. Rev. Nac. de Cultura (Caracas) nn. 140-41 (1960) 6-23.

193 **Marcilly** (C.): L'angoisse du temps et de la mort chez Quevedo. Revue de la Méditerranée nn. 92-93 (1959) 265-84.

194 **Mas** (Amédée): La caricature de la femme, du mariage et de l'amour dans l'oeuvre de Quevedo. Cuadernos (París) n.45 (1960) 122-23.

195 **Gracián** (Baltasar): Obras completas. Edic. y est. preliminar de A. del Hoyo. Aguilar, M., 1960. 1319 pp.

196 **Asensio** (Eugenio): Un libro perdido de Baltasar Gracián. Nueva Revista de filología hispánica (México) 12 (1959) 390-94.

197 **Carpintero Capell** (Heliodoro): Gracián y su visión del hombre. Insula n. 147 (1959) 3 y 10.

198 **Correa Calderón** (E.): Gracián y la amistad. Insula n. 147 (1959) 1.

199 **Garasa** (Delfín Leocadio): Baltasar Gracián a los trescientos años de su muerte. RevUniv (BA) 3 (1958) 544-48.

200 **García Arroyo** (Víctor): El pensamiento educativo de Gracián en "El Criticón". Revista Calasancia 6 (1960) 19-45.

201 **Heger** (Klaus): Baltasar Gracián. Estilo lingüístico y doctrina de valores. Estudio sobre la actitud literaria del conceptismo. Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1960. 230 pp.

202 **Hoyo** (Arturo del): Noticia de "El Discreto". Insula n. 147 (1959) 1 y 9.

203 **Prjevalinsky Ferrer** (Olga): De lo renacentista y de lo barroco en las máximas morales de Vives y de Gracián. Hispanófila, Madrid, n. 7 (1959) 19-28.

204 **Schümmer** (Fr.): Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhundets. Archiv für Begriffsgeschichte (Bonn), 1 (1955) 120-41. (Sobre Gracián, pp. 124-27.)

[Místicos esp.] 205 **Allison Peers** (E.): Studies of the spanish mystics. III. Editorial S. P. C. K., Londres, 1960. XXIV-339 pp.

206 **Thérèse d'Avila**: Correspondence. Trad. de M. Auclair. Desclée de Brouwer, Paris, 1959. 904 pp.

207 **González Alegre** (Ramón): Kafka y Santa Teresa de Jesús. La Estafeta Literaria n. 189 (1960) 3 y 23.

208 **Leroy** (Olivier): Sainte Thérèse guérisseuse d'âmes. Revue d'Ascetique et de Mystique 36 (1960) 466-85.

209 **Juan de la Cruz** (San): Obras completas. (Texto crítico-popular.)

Edic. P. Simeón de la Sagrada Familia. El Monte Carmelo, Burgos, 1959. 1688 pp.

210 —— —— Vida y obras. Biografía... por Crisógono de Jesús. B. A. C., M., 1960. 1217 pp.

211 —— —— Oeuvres complètes. Trad. de Cyprien de la Nativité de la Vierge. Desclée de Brouwer, Brujas, 1959. 1562 pp.

[De Descartes a Kant]

212 **Manzana Mtz. de Marañón** (José): "Cogito, ergo Deus est". La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios. Scriptorium Victoriense n. 7 (1960) 181-206.

213 **Facio Moreno** (Angel) y **Trías Vejarano** (Juan J.): Dos notas en torno a la idea de derecho natural en Locke: Hooker en el Segundo Tratado de Gobierno civil. Pufendorf y la fundamentación individualista de la Sociedad y el Estado. RevEstPol n. 109 (1960) 159-73.

214 **Batllori** (Miguel): Enciclopedia e Ilustración en la cultura hispano-italiana del s. XVIII. XI Congrès international des sciences historiques. Résumés des communications. Stockolm 1960. 158-60.

215 **Díaz-Plaja** (Fernando): Griegos y romanos en la revolución francesa. Rev. de Occidente, M., 1960. 177 pp.

216 **Kant** (Manuel): Crítica de la razón pura. Trad. de M. García Morente. 2.ª ed. Victoriano Suárez, M., 1960. 2 vols.

217 **Gutiérrez de Velasco** (C.): La esencia del kantismo. Unitas (Filipinas) 32 (1959) 133-96.

218 **Iturralde Colombes** (Carlos A.): Diversos significados de libertad de Kant. Sapientia 15 (1960) 54-68.

219 **Lisser** (K.): El concepto del derecho en Kant. Univ. Nac. Autónoma, México, 1959. 62 pp.

220 **Rodríguez Rosado** (Juan José): Finito e infinito en Kant (Estudio a través de la crítica kantiana al conocimiento de Dios). Gredos, M., 1960. 28 pp.

[S. XVIII español]

221 **Defourneaux** (M.): Pablo de Olavide ou l'"Afrancesado", 1725-1803. Presses Universitaires de France, París, 1959. XI-501 pp.

222 **Campos** (Jorge): Olavide, hombre de su siglo. Insula n. 160 (1960) 7.

223 **Gil Novales** (Alberto): Un libro sobre Olavide. CuadHisp 42 (1960) 244-50.

224 **Lobato** (Alejandro): Francisco Alvarado, O. P., y los eclécticos. EstFil 9 (1960) 265-304.

225 **Silva Melero** (Valentín): Actualidad del pensamiento de Jovellanos. Bol. del Inst. de Est. Asturianos n. 14 (1960) 183-94.

[S. XIX]

226 **Fichte, Schleiermacher** y otros: La idea de la Universidad en Alemania. B. A., 1959. 526 pp.

227 **Hartmann** (Nicolai): La filosofía del idealismo alemán. 2 vols. Trad. de H. Zucchi y E. Estiú. Edit. Sudamericana, BA., 1960.

228 **González-Caminero** (Nemesio): Arthurus Schopenhauer (1788-1860). Greg 51 (1960) 647-64.

229 **Kierkegaard** (Sören): Mi punto de vista. Aguilar, Buenos Aires, 1959. 210 pp.

230 **Calvez** (Jean-Yves): El pensamiento de Carlos Marx. 2.ª ed. Taurus, M., 1960. 760 pp.

231 **Villagrasa** (Raimundo): Consecuencias del pensamiento de Karl Marx. Fomento Social 15 (1960) 145-51.

232 **Metzger** (W.): Gustavo Teodoro Fechner. RevPsGenApl 15 (1960) 747-59.

233 **Treves** (Renato): El problema de la experiencia en la filosofía de Wilhelm Schuppe. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 52-63.

234 **Agulla** (Juan Carlos): La sociología y la situación histórica de

Comte y Max Weber. Rev. de Humanidades (Córdoba, Arg.) n. 3 (1960) 39-56.

235 **Newman** (John Henry): El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe. Trad. de J. Vives. Herder, Barc., 1960. 421 pp.

236 **Madden** (Edward H.): Inducción y probabilidad en la filosofía de Charles S. Peirce. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 36-43.

237 **Benavides** (Carlos): Simpatías filosóficas de William James. Pensamiento 16 (1960) 317-30.

238 **Colomer** (Eusebio): El historicismo de Guillermo Dilthey. Espíritu 9 (1960) 66-75.

[S. XIX español] 239 **Balmes** (Jaime): El Criterio. 8.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 262 páginas.

240 **Batllori** (Miguel): Balmes i Casanovas. Estudis biografics i doctrinals. Edit. Balmes, Barc., 1959. 220 pp.

241 **Roig Gironella** (Juan): Lo eterno de Balmes. Casas Consistoriales de Vich, 1960. 36 pp.

242 **Solaguren** (C.): Introducción a la metodología filosófica de Balmes. VV 18 (1960) 231-59.

243 —— —— Técnica balmesiana en la investigación filosófica. VV 18 (1960) 453-93.

244 —— —— La ciencia en Balmes. Principios, constitución y clasificación de la ciencia. VV 18 (1960) 629-47.

245 **Domínguez Castañeda** (Pedro): Una concepción teológico-filosófica de la sociedad: El orden social según Donoso Cortés. Studium Legionense 1 (1960) 157-255.

246 **Marías** (Julián): España y Europa en Moratín. II. Un europeo en Europa. Insula, n. 163 (1960) 6 y 11.

247 **Turin** (Yvonne): L'education et l'école en Espagne de 1874 à 1902. Libéralisme et tradition. Presses Universitaires de France, 1959. 453 pp.

248 **Jiménez Landi** (Antonio): Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. Estudio-bibliografía-antología. Hispanic Institute, New York, 1959. 76 pp.

[Hispanoamérica] 249 **Jiménez de Aréchaga** (Justino): El pensamiento político de Bolívar. Rev. Nac. de Cultura (Caracas) nn. 140-141 (1960) 56-78.

250 **Soler** (Ricaurte): Premisas para una interpretación del pensamiento filosófico de Hostos. Letras de Panamá 2 (1959) n. 3, pp. 1-2.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Temas generales] 251 **Romero** (Francisco): Filosofía de ayer y de hoy. Aguilar, M., 1960. 308 pp.

252 **Trabazo** (Luis): Problemas filosóficos de hoy. Indice n. 143 (1960) 3-5; n. 144 (1960) 11-13.

[Bergson] 253 **Bergson** (Henri): Obras escogidas. Aguilar, Méx., 1959.

254 **Arraiza** (Ignacio): Dios en la filosofía de Henri Bergson. Eclesiástica Xaveriana 10 (1960) 7-140.

255 **Blanco** (Julio Enrique): Cinco lecciones sobre Bergson (lección 1.ª). Studium (Colombia, Fac. de Fil. y Letras) 3 (1959) 149-64.

256 **Chevalier** (Jacques): Conversaciones con Bergson. Trad. de J. A. Míguez. Aguilar, M., 1960. 400 pp.

257 **R. G.**: Bergson, a los cien años. Indice n. 140 (1960) 25.

[Freud] 258 **Fromm** (Erich): La misión de Sigmundo Freud. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 109 pp.

259 **Meseguer** (Pedro): ¿Qué pasa con Freud? Tres actitudes fundamentales. RazFe 161 (1960) 453-70.

260 —— —— El impacto de Freud. Propaganda Popular Católica, M., 1960. 49 pp.

[Fenomenología]

261 **Raggio** (Andrés R.): El tema fundamental de la fenomenología. Rev. de Humanidades (Córdoba, Argentina) n. 3 (1960) 3-10.

262 **Vélez Correa** (Jaime): La Fenomenología. Studium (Colombia, Fac. de Fil. y Letras) 3 (1959) 3-12.

263 **Rubert y Candáu** (J. M.): El campo básico de la filosofía y la intuición: Un diálogo con E. Husserl. VV 18 (1960) 301-21.

264 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): El puesto de Max Scheler en la filosofía contemporánea. CdD 173 (1960) 334-56.

265 **Hartmann** (Nicolai): Ontología. 3 vols. I. Fundamentos. II. Posibilidad y efectividad. III. La fábrica del mundo real. Trad. de J. Gaos. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1954-56-59.

266 **Kohlmeyer de Estrabou** (Elma): La metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 64-70.

[Existencialismo]

267 **Abbagnano** (Nicola): Introducción al Existencialismo. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1958. Breviarios.

268 **Abellán** (José Luis): Nuestra sociedad en el "existencialismo". Diagnóstico. Indice n. 140 (1960) 4-5.

269 **Iriarte** (Joaquín): La angustia existencial nos abandona. RazFe 161 (1960) 257-70.

270 **Montull** (Tomás, O. P.): Boletín bibliográfico existencialista. EstFil 9 (1960) 135-78; 305-50.

271 **Urdanoz** (Teófilo): Existencialismo y filosofía de la existencia humana. EstFil 9 (1960) 5-96; 199-263.

272 **Heidegger** (Martin): Arte y poesía. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1958. 119 pp.

273 —— —— Sendas perdidas. Holzwege. Losada, BA., 1960. 316 páginas.

274 **Alcorta** (José Ignacio): El humanismo en Heidegger. Sapientia 15 (1960) 7-17; 107-19.

275 **Anquín** (Nimio de): Heidegger, filósofo del Ser. Estudios Teológicos y Filosóficos (BA) n. 2 (1960) 135-45.

276 **Ceñal** (Ramón): Palabra, ser y fundamento. Tres lecciones sobre Heidegger. CuadHisp 42 (1960) 19-53.

277 **Sánchez Arjona** (Antonio): La medicina ante Heidegger. CuadHisp 43 (1960) 38-46.

278 **Barth** (T.): Filosofía, ciencia y religión: Un diálogo con C. Jaspers. VV 18 (1960) 281-300.

279 **Alonso-Fueyo** (Sabino): Nueva versión crítica de Sartre. Indice n. 133 (1960) 22.

280 **Puig** (Arnaldo): Jean Paul Sartre, otra vez. Revista n. 408 (1960) 16 y 13.

281 **Marcel** (Gabriel): La condición del intelectual en el mundo contemporáneo. Ateneo, M., 1960. 24 pp.

282 **E. R.**: Notas desde Bélgica: Marcel y Staercke. RazFe 161 (1960) 67-72.

283 **Flórez** (Ramiro): Muerte e inmortalidad. (Sobre el planteamiento de la cuestión en G. Marcel.) RelCult 5 (1960) 185-211.

284 **Georges** (Jean des): Vida, obra y pensamiento de Gabriel Marcel. La Estafeta Literaria n. 190 (1960) 8-9.

285 **González Salas** (Carlos): Gabriel Marcel, filosofía de la esperanza. Estilo (San Luis de Potosí) n. 50 (1960) 58-64.

286 **Liébana** (Ernesto): El problema de Marcel y Peccorini. RelCult 5 (1960) 483-88.

[Espiritualismo cristiano]

287 **Soaje Ramos** (Guido): Valor y situación en Louis Lavelle. Sapientia 15 (1960) 169-80.

288 **Ronchino** (Pedro R.): René le Senne. Fisonomía de su pensamiento. Apis, Rosario, 1959. 112 pp.
289 **Jutglar** (Antonio): Mounier, diez años después. El Ciervo n. 83 (1960) 13.
290 **Caturelli** (Alberto): Metafísica de la integridad. La Filosofía de Michele F. Sciacca. Córdoba (Argentina) 1959. 439 pp.
291 **Ruiz** (Félix): Humanismo y antihumanismo: Sciacca y Sartre. Augustinus 5 (1960) 537-45.

[Otros autores]

292 **Sacheri** (Carlos A.): Gentile y la historia de la filosofía italiana. Sapientia 15 (1960) 229-35.
293 **Rigobello** (Armando): El perspectivismo social de G. H. Mead. Augustinus 5 (1960) 361-68.
294 **Ancona** (L.): Agustín Gemelli, egregio psicólogo. VV 18 (1960) 135-52.
295 **Spranger** (Eduardo): Psicología de la edad juvenil. 5.ª ed. Trad. de J. Gaos. Rev. de Occidente, M., 1960. VIII-360 pp.
296 **Russell** (Bertrand): La evolución de mi pensamiento filosófico. Trad. de J. Novella Domingo. Aguilar, M., 1960. 322 pp.
297 Bertrand Russell y su análisis del cristianismo. Paulino Ares, BA., 1960. 166 pp.
298 **Zarzo de Gea** (Juan): Breves consideraciones en torno a las teorías de Einstein. Arbor 46 (1960) 174-89.
299 **Reynoso** (Luis): La teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Duc in Altum (México) n. 3 (1960) 1-49.
300 **Blanco** (Julio E.): Este ancho paralelismo: Spengler-Toynbee. UnivAntioq n.140 (1960) 5-18.
301 **Uscatescu** (Jorge): Vida, obra y pensamiento de Arnold Toynbee. La Estafeta Literaria n. 203 (1960) 1 y 6-7.
302 **Teilhard de Chardin** (Pierre): Nuevas cartas de viaje (1939-1955). Taurus, M., 1960. 190 pp.
303 **Crusafont Pairó** (Miguel): En el cuarto aniversario de la muerte del P. Teilhard de Chardin. Boletín Informativo (Sabadell), 18-19 (1959) 2-3.
304 —— —— El nuevo humanismo trascendente del P. Teilhard. Federación Farmacéutica, Barc., 1960. 18 pp.
305 **Guerra** (José): El evolucionismo de Teilhard de Chardin. Compostellanum (Santiago de Compostela) 2 (1957) 501-20.
306 **Meinvielle** (Julio): La cosmovisión de Teilhard de Chardin. Estudios Teológicos y Filosóficos (BA) n. 2 (1960) 107-33.
307 **Camus** (Albert): Problemas de nuestra época. Crónica argelina. Losada, BA., 1960. 150 pp.
308 **Blajot** (Jorge): Albert Camus ha muerto. RazFe 161 (1960) 195-98.
309 **Blanch** (Carlos J.): ¿Silencio de Dios? (A propósito de A. Camus). Abside n. 24 (1960) 8.
310 **Fernández-Santos** (Francisco): Requiem por un hombre [Camus]. Indice n. 133 (1960) 3.
311 **Georges** (Jean des): Vida, obra y pensamiento de Albert Camus. La Estafeta Literaria n. 186 (1960) 12-13.
312 **Horia** (Vintila): Albert Camus o la lucha contra la abstracción. CuadHisp 41 (1960) 230-34.
313 **Marra-López** (José R.): Albert Camus, testigo y símbolo de Europa. Insula n. 159 (1960) 12.
314 **Sarri** (Jaume): Literatura filosòfica d'Albert Camus. Criterion 5 (1960) 133-47.
315 **Sartre** (Jean-Paul): En la muerte de Albert Camus. Insula n. 159 (1960) 1.

316 **Urmeneta** (Fermín de): Sobre la estética camusiana. Critèrion 5 (1960) 156-59.

317 **Valentí Abréu** (Jaime): Humanismo y terror en la obra de Albert Camus. La Estafeta Literaria n. 186 (1960) 14 y 19.

318 **Rodríguez Alcalde** (Leopoldo): Vida, obra y pensamiento de Graham Greene y Aldous Huxley. La Estafeta Literaria nn. 193, 199 (1960).

319 **Georges** (Jean des): Vida, obra y pensamiento de Julien Green, Jean Anouilh, Georges Bernanos y André Maurois. La Estafeta Literaria nn. 185, 187, 195, 202 (1960).

320 **Popovici** (C. L.): Vida, obra y pensamiento de Eugène Ionesco. La Estafeta Literaria n. 201 (1960) 12-14.

321 **Ziegler** (Hans): Vida, obra y pensamiento de Thomas Mann. La Estafeta Literaria n. 205 (1960) 12-13.

[Filosofías nacionales]

322 **Cirigliano** (Gustavo): Tendencias actuales del pensamiento educacional en los Estados Unidos. Rev. de la Univ. Nac. de La Plata n. 10 (1960) 47-62.

323 **Riviere** (Jean Roger): El pensamiento filosófico de Asia. Gredos, M., 1960. 533 pp.

324 **Paniker** (Raimundo): La integración del pensamiento filosófico y religioso de la India. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 7, pp. 1-7.

325 **Brinkley** (J. R.): Introducción a la filosofía japonesa. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 203-13.

[S. XX español]

326 El mundo clásico en el pensamiento español contemporáneo. Sociedad Española de Est. Clásicos, M., 1960.

327 **Marías** (Julián): La situación actual de la inteligencia en España. Cuadernos (París) n. 45 (1960) 67-72.

328 **Outumuro** (M. R.): Maréchal en España. El punto de partida de la Metafísica. VV 18 (1960) 163-70; 341-49.

[Amor Ruibal]

329 **Vidan Torreira** (Manuel): Raíz gallega del pensamiento filosófico de Amor Ruibal. Insula nn. 152-53 (1959) 6.

[Unamuno]

330 **Unamuno** (Miguel de): Mi vida y otros recuerdos personales. I. 1889-1916. Losada, BA., 1959. 206 pp.

331 —— —— Obras selectas. Prólogo de J. Marías. 4.ª ed. Plenitud, M., 1960. 1170 pp.

332 —— —— La Vie de Don Quichotte et de Sancho Pança. Trad. y prólogo de J. Babelon. A. Michel, París, 1959. X-380 pp.

333 —— —— Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. Bulletin Hispanique t. 61, n. 4, pp. 386-436 y t. 66, n. 1 páginas 43-77.

334 **Alberich** (José): Sobre el positivismo de Unamuno. Cuad. de la Cátedra Miguel de Unamuno 9 (1959) 61-75.

335 **Blanco Aguinaga** (Carlos): El Unamuno contemplativo. Nueva Revista de Filología Hispánica, México, 1959.

336 **Carmona Ristol** (Angel): Unamuno, el europeo. Revista Gran Vía n. 455 (1960) 14.

337 **Corredor** (José María): El epistolario entre Unamuno y Maragall. Cuadernos (París) n. 45 (1960) 81-86.

338 **Cruz Hernández** (Miguel): Bergson et Unamuno. Bulletin de la Société Française de Philosophie 53 (1959) 81-83.

339 **García Blanco** (Manuel): Benedetto Croce y Miguel de Unamuno. Historia de una amistad. Annali Sezione Romanza. Instit. Universitario Orientale, Nápoles, 1 (1959) 1-29.

340 **González-Caminero** (Nemesio): Circunstancia y personalidad de Unamuno y Ortega. Greg 41 (1960) 203-39.

341 **Jordi de Barcelona**: L'única Espanya. Meditació maragalliana. A propòsit del llibre "Epistolari entre Unamuno i Maragall". Critèrion 4 (1960) 115-28.

342 **Kock** (Josse de): Unamuno et Quevedo. Cuad. de la Cátedra Miguel de Unamuno 9 (1959) 35-59.
343 **Manyá** (Juan B.): La teología de Unamuno. Vergara, Barc., 1960.
344 —— —— Epileg a "La Teología de Unamuno". Criterion 5 (1960) 43-55.
345 **Marrero** (Vicente): El Cristo de Unamuno. Rialp, M., 1960. 278 páginas.
346 **Sánchez Ruiz** (José María): La estructura trágica y problemática del ser según don Miguel de Unamuno. Salesianum 22 (1960) 570-627.
347 **Sordo** (Enrique): Maragall frente a Unamuno. Revista Gran Vía n. 418 (1960) 9.
348 **Tornos** (Andrés M.): Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie. München, 1960. 99 pp. Dissertation.
349 **Zubizarreta** (Armando): Miguel de Unamuno y Pedro Corominas (una interpretación de la crisis de 1897). Cuad. de la Cátedra Miguel de Unamuno 9 (1959) 5-34.
350 —— —— Unamuno en su 'Nivola' (Estudio de cómo se hace una novela). Cuad. de la Cátedra Miguel de Unamuno 10 (1960) 5-27.
351 —— —— Tras las huellas de Unamuno. Taurus, M., 1960. 99 páginas.

[Santayana]
352 **Santayana** (George): Los reinos del ser. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 701 pp.

[Ortega]
353 **Ortega y Gasset** (José): Las Atlántidas y del Imperio Romano. Nueva edición. Rev. de Occidente, M., 1960. 168 pp.
354 —— —— La caza y los toros. Rev. de Occidente, M., 1960. 208 páginas.
355 —— —— La deshumanización del arte. 6.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. 212 pp.
356 —— —— Una interpretación de la historia universal en torno a Toynbee. (Obras inéditas.) Rev. de Occidente, M., 1960, 361 pp.
357 —— —— El libro de las misiones. 7.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 162 pp.
358 —— —— Man and crisis. Trad. de M. Adams. Edit. Norton, New York. 217 pp.
359 —— —— Meditación de Europa. Rev. de Occidente, M., 1960. 144 pp.
360 —— —— Meditaciones del Quijote. 6.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. XII-192 pp.
361 —— —— Misión de la Universidad y otros ensayos. 3.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. 174 pp.
362 —— —— Notas. 8.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 157 pp.
363 —— —— Origen y epílogo de la Filosofía. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 131 pp.
364 —— —— ¿Qué es filosofía? 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. 268 páginas.
365 —— —— La rebelión de las masas. 34 ed. Rev. de Occidente, M., 1960. XIV-354 pp.
366 **Abella** (Delfí): El vitalisme d'Ortega. Criterion 5 (1960) 27-33.
367 **Borel** (Jean-Paul): Raison et vie chez Ortega y Gasset. La Baconnière, Neuchâtel, 1959, 299 pp.
368 **Canto** (Patricio): El caso Ortega y Gasset. Edic. Leviatán, BA., 1958. 171 pp.
369 **Casanova Sánchez** (Ubaldo): Ortega, dos filosofías. Studium, M., 1960. 320 pp.
370 **Cobián y Macchiavello** (Alfonso): La ontología de Ortega y Gasset. Instituto Riva-Agüero, Lima, 1960. 82 pp.

371 **Frutos** (Eugenio): El "Ortega" de Julián Marías. RevFil 19 (1960) 493-504.

372 **Fuentes Castellanos** (Ricardo): Ortega y Gasset y la filosofía católica. ECA 15 (1960) 206-15.

373 **Gambra Ciudad** (Rafael): Une polemique au sujet d'Ortega et sa signification profonde. La Table Ronde n. 144 (1959) 98-110.

374 **Garagorri** (Paulino): Disputaciones orteguianas. Insula nn. 152-53 (1959) 26-27.

375 —— —— La apoteosis de unas hilanderas. Pequeña historia de su ascensión con una carta de Ortega. CuadHisp 44 (1960) 396-410.

376 **García Astrada** (Arturo): Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset. Humanitas (Tucumán) n.12 (1959) 57-78.

377 **Granell** (Manuel): Ortega y su filosofía. Rev. de Occidente, M., 1960. 212 pp.

378 **Jobit** (Pierre): La philosophie d'Ortega y Gasset. Bulletin Hispanique 61 (1959) 290-93.

379 **Juárez-Paz** (Rigoberto): Ortega y la renovación del problema del ser: o un filósofo malogrado. CuadHisp 42 (1960) 273-79.

380 **Legaz y Lacambra** (Luis): El Derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset. RevEstPol n. 111 (1960) 5-41.

381 **Lobato** (A.): "Rencontre" del padre Ramírez con Julián Marías. CT 87 (1960) 169-93.

382 **Marías** (Julián): Ortega. I. Circunstancia y vocación. Rev. de Occidente, 1960. 574 pp.

383 **Martín Abril** (José Luis): Ortega, en meditación. Revista Gran Vía n. 452 (1960) 15.

384 **Martínez Curto** (M. C.): Por el sendero a la meta: Comentario a la obra de Ortega y Gasset. M., 1960. 103 pp.

385 **Niedermayer** (Franz): José Ortega y Gasset. Edit. Colloquium, Berlín, 1960. 92 pp.

386 **Ramírez** (Santiago): Ortega y el núcleo de su filosofía. Edic. Punta Europa, M., 1959. 64 pp.

387 **Romero** (Francisco): Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual. Edit. Losada, BA., 1960.

388 **Rubí** (Basili de): Ortega posat a l'Index. Critèrion 5 (1960) 34-39.

[G. Morente] 389 **Mesa** (Carlos E.): El caso García Morente. UnivAntioq n. 140 (1960) 173-91.

[Zubiri] 390 **Campo** (Alberto del): Un nuevo curso de Xavier Zubiri. Indice n. 141 (1960) 8.

[Marías] 391 **Marías** (Julián): Obras. Tomo V. Rev. de Occidente, M., 1960. 571 páginas.

392 **Barco Teruel** (Enrique): Marías en sus textos. CuadHisp 41 (1960) 322-33.

393 **Martín Abril** (José Luis): Julián Marías, su estilo intelectual y humano. Revista Gran Vía n. 426 (1960) 17.

[Marañón] 394 **Marañón** (Gregorio): Ensayos sobre la vida sexual. Nueva edición. Espasa-Calpe, M., 1960. 236 pp.

395 —— —— Ensayos liberales. 5.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 158 páginas.

396 —— —— Don Juan. 9.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 166 pp.

397 —— —— La vocación. RevPsGenApl 15 (1960) 125-36.

398 —— —— Ideas y creencias. El hombre en sus libros. [Antología.] Indice nn. 137-38 (1960) 16-20.

399 —— —— Antología. Insula nn. 164-65 (1960) 12-13.

400 —— —— Antología mínima. Selección de J. L. Vázquez Dodero. La Estafeta Literaria n. 191 (1960) 12-13.

401 Homenaje a Gregorio Marañón. Prensa Española, M., 1960. 281 páginas.

402 Arasa (Francisco): Aspectos del drama actual del hombre. Dedicado a Gregorio Marañón (1887-1960). Glamar, Barc., 1960. 66 páginas.

403 Batllori (Miguel): El Doctor Marañón. RazFe 161 (1960) 530-37.

404 Caba (Pedro): "Filósofo" del hombre [Marañón]. Indice n. 137-38 (1960) 11-12.

405 Granjel (Luis): Gregorio Marañón. Su vida y su obra. Edic. Guadarrama, M., 1960. 244 pp.

406 Juderías (A.): Idearium de Marañón. Cultura Clásica, M., 1960. 682 pp.

407 Laín Entralgo (Pedro): Gregorio Marañón. Insula nn. 164-65 (1960) 1 y 22.

408 Marías (Julián): Gregorio Marañón: lo que se ha perdido y lo que ha quedado. Insula nn. 164-65 (1960) 7.

409 Ridruejo (Dionisio): La "autoridad" de Marañón. Indice nn. 137-38 (1960) 9-10.

410 Rof Carballo (J.): La superficie de fractura. Insula nn. 164-65 (1960) 3.

411 Sánchez Agesta (L.): G[regorio] M[arañón], historiador político. Indice nn. 137-38 (1960) 7.

[Otros autores]

412 García (R.) y otros: Dolor, fe y conciencia. Angel Alvarez de Miranda. Indice n. 135 (1960) 8.

413 Serrano Poncela (S.): Ser, existir y querer ser de España [sobre Américo Castro]. Indice n. 136 (1960) 5-6.

414 Casas Blanco (Saturnino): In memoriam. Un ruibalista eminente: El P. Salvador Cuesta, de la Compañía de Jesús († 22 de abril de 1959). Compostellanum (1959) 163-76.

415 Muñoz (Jesús). In memoriam. El P. Salvador Cuesta, filósofo. Pensamiento 16 (1960) 271-88.

416 In memoriam. Enrique Gómez Arboleya. RevEstPol n. 109 (1960) 5-11.

417 González Seara (Luis): Gómez Arboleya y la sociología española. CuadHisp 41 (1960) 319-22.

418 Riaza (María): Recuerdo de Enrique Gómez Arboleya. CuadHisp 41 (1960) 234-37.

419 Llordén (Andrés): Rvdo. P. Nemesio Morata († 23 de marzo de 1960) CdD 173 (1960) 153-64.

420 Luño Peña (Enrique): La filosofía jurídica y social del profesor Sancho Izquierdo. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 21-28.

421 J. R. B.: Vallejo Nájera. Arbor 45 (1960) 417-18.

[Hispanoamérica. Temas generales]

422 Exposición del libro americano de filosofía. (Sexto Congreso Interamericano de Filosofía.) BA., 1959. 131 pp.

423 Casas (Manuel Gonzalo): Bergson y el sentido de su influencia en América. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 95-108.

424 Hernández Sánchez-Barba (Mario): Una generación de intelectuales ante el futuro político de Hispanoamérica (1902). RevEstPol n. 111 (1960) 155-96.

425 Jaramillo (Jaime): En torno a las ideas en Colombia. Del positivismo a la Neoscolástica. Rev. de Hist. de las Ideas (Quito) n. 2 (1960) 87-106.

426 Mendoza (José Rafael): Orígenes y desarrollo de la sociología en Venezuela. Rev. Mex. de Sociología 23 (1960) 351-94.

427 Soler (Ricaurte): El positivismo argentino. Panamá, Imprenta Nacional, 1959.

428 Sterling (Harris John): Elements of transcendentalism in Latin America. Rev. de Hist. de las Ideas (Quito) n. 2 (1960) 19-29.

429 **Ustar Pietri** (Arturo): El despertar positivista. Rev. de Hist. de las Ideas (Quito) n. 2 (1960) 73-85.
430 **Valle** (Rafael Heliodoro): Historia de las ideas contemporáneas en Centro América. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 308 pp.
431 —— —— Influencias ideológicas en Centro América. Rev. de Hist. de las Ideas (Quito) n. 2 (1960) 107-24.
432 **Villegas** (Abelardo): Esquema para la elaboración de una idea de la historia y de una historia de las ideas en América. Rev. de Hist. de las Ideas (Quito) n. 2 (1960) 9-17.
433 **Zea** (Leopoldo): Influence d'Auguste Comte au Mexique. Bulletin de la Société Française de Philosophie 52 (1958) 27-30.

[Autores]

434 **Pro** (Diego F.): Coriolano Alberini: Valle de los Huarpes, Argentina, 1960. 543 pp.
435 **Terán** (Sisto): Coriolano Alberini. In memoriam. Sapientia 15 (1960) 285-97.
436 **Kubitz** (O. A.): Francisco Bilbao's ley de Historia in relation to the doctrines of Sarmiento and Lamennais. Phil Phen Res 20 (1960) 487-502.
437 **Jaramillo Uribe** (Jaime): El pensamiento de Miguel Antonio Caro sobre la Sociedad, el Individuo y el Estado. Studium (Colombia, Fac. de Fil. y Letras) 3 (1959) 13-36.
438 **Idoate** (Florentino): El análisis existencial de Victor E. Franckl. Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica 2 (1960) 263-75.
439 **Henríquez Ureña** (Pedro): Obra crítica. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 845 pp.
440 **Izquierdo** (Julián): Cien años de A. Korn. Indice n. 139 (1960) 7.
441 **Kilgore** (W. J.): Alejandro Korn y la teoría relativista de valores. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 26-30.
442 **Virasoro** (Rafael): Alejandro Korn en la evolución del pensamiento argentino. Univ. del Litoral (Argentina) n. 45 (1960) 5-36.
443 **Fernández** (Justino): El pensamiento estético de Samuel Ramos. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas (Universidad Nac. Autónoma de México) n. 29 (1960) 47-60.
444 **Reyes** (Alfonso): Obras completas. 11 vols. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1955-60.
445 **García de Castro** (Ramón): Alfonso Reyes. Arbor 45 (1960) 414-16.
446 **Harris** (Marjorie S.): Francisco Romero on Problems of Philosophy. Philosophical Library, New York, 1960. 113 pp.
447 **Espinosa** (José Armando): José Vasconcelos y la Filosofía. Estilo (San Luis de Potosí) n. 50 (1960) 65-72.
448 **Gay** (Alain): José Vasconcelos et Bergson. Bulletin de la Société Française de Philosophie 53 (1959) 139-43.
449 **Montero** (Manuel): Vasconcelos o la filosofía como vida. Est. Americanos (Sevilla) n. 18 (1959) 261-68.
450 **Prieto** (José María): Balance del pensamiento de José de Vasconcelos. Est. Americanos (Sevilla) n. 18 (1959) 269-76.
451 **Washington Vita** (L.): José Vasconcelos (1882-1959). Rev. bras. de Filosofia 9 (1959) 432-35.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Cursos. Ensayos.

Estudios históricos: *supra*, nn. 144, 242-44, 278, 363, 364, 376, 449.
452 **Asti Vera** (Armando): Objeto y método de la filosofía de las ciencias. Rev. de la Universidad Nac. de La Plata n. 10 (1960) 31-46.

453 **Bruera** (José Juan): Responsabilidad del filósofo en el mundo actual. Univ. del Litoral (Argentina) n. 45 (1960) 85-96.
454 **Cahn** (Alfredo): Revisión del concepto de la ciencia. Rev. de Humanidades (Córdoba Arg.) n. 3 (1960) 103-12.
455 **Casas** (Manuel Gonzalo): Introducción a la filosofía. Gredos, M., 1960. 414 pp.
456 **Cordón** (F.): Fundamento, valor y riesgo de la fuerza experimental. Insula n. 168 (1960) 15.
457 **Derisi** (Octavio N.): La actividad especulativa y práctica del espíritu. Sapientia 15 (1960) 163-68.
458 **Díez Blanco** (Alejandro): La filosofía y sus problemas. Edit. Scientia, Barc., 1960. 214 pp.
459 **Frutos Cortés** (Eugenio): Filosofía. 6.° curso. Librería General, Zaragoza, 1960. 332 pp.
460 **García Morente** (M.) y **Zaragüeta** (J.): Fundamentos de Filosofía. 5.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 632 pp.
461 **Gilson** (Etienne): La unidad de la experiencia filosófica. Trad. de C. A. Baliñas. Rialp, M., 1960. 375 pp.
462 **González** (Ireneo): Metodología del trabajo científico. 2.ª ed. Sal Terrae, Santander, 1960. 241 pp.
463 **Irala** (Narciso): Eficiencia sin fatiga en el trabajo mental. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1959. 164 pp.
464 **Jolivet** (Regis): Tratado de Filosofía. Lógica y cosmología. Moral. Edic. Carlos Lohlé, BA., 1959-60.
465 **Koninck** (Charles de): Sobre el carácter deliberadamente ambiguo del lenguaje filosófico. Estudios Teológicos y Filosóficos (BA) n. 1 (1960) 9-18.
466 **Marías, Laín** y otros: Experiencia de la vida. Rev. de Occidente, M., 1960. 145 pp.
467 **Martínez** (Elías): ¿Dos teologías y dos filosofías: una teología de la adoración y metafísica del ser, una teología de la conversión y dialéctica del obrar? Las Ciencias 24 (1959) 905-25.
468 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La filosofía, como fuente de la didáctica. Augustinus 5 (1960) 65-73.
469 —— —— El método de una didáctica científica. Augustinus 5 (1960) 467-76.
470 **Oromí** (Miguel): Métodos y principios filosóficos. Edit. Cisneros, M., 1960. 340 pp.
471 **Rubí** (Basili de): El secret de la Filosofia. Criterion 5 (1960) 110-114.
472 **Tovar** (Antonio): Ensayos y peregrinaciones. Edic. Guadarrama, M., 1960. 486 pp.
473 **Vega Alonso** (Rafael): Psicología, Lógica y Ética. Filosofía, 6.° curso. M. y Sevilla, 1960. 222 y 320 pp.
474 **Villoro** (Luis): Motivos y justificación de la actitud filosófica. La Palabra y el Hombre (Veracruz) n. 14 (1960) 29-40.

Lógica y epistemología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 12, 27, 47-49, 90, 95, 129, 166, 178, 236, 263, 266.
475 **Alejandro** (José María): Libertade e Certeza. RevPortFil 16 (1960) 3-18.
476 **Alessi de Nicolini** (Julia C.): La nueva lógica. Sus posibilidades en las matemáticas y en la metafísica. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 109-35.
477 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): Los intelectuales, la inteligencia

y la verdad. Residencia Univ. "José Miguel Guitarte", M., 1959. 53 páginas.

478 **Anquín** (Nimio de): Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría. Las Ciencias 24 (1959) 641-666; ver también: Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 35-56.

479 **Arregui Sabarte** (Pedro de): Sentido común. Bilbao, 1959. 199 pp.

480 **Bonilla** (Abelardo): Conocimiento, verdad y belleza. San Salvador, 1958. 74 pp.

481 **Bueno** (Miguel): La reducción metódica del pensar. La Palabra y el Hombre (Veracruz) n. 15 (1960) 5-16.

482 **Casaubon** (Juan Alfredo): Lógica y "lógicas". Estudios Teológicos y Filosóficos (BA) n. 2 (1959) 140-72; n. 3 (1959) 230-48.

483 **Ceballos** (Salvador): Un planteamiento fenomenológico del problema crítico. Eclesiástica Xaveriana 10 (1960) 141-55.

484 **García Alvarez** (Manuel): La lógica en el cálculo de las probabilidades. Concepto subjetivo de la probabilidad. Las Ciencias 25 (1960) 22-29.

485 **Gortari** (Eli de): Introducción a la Lógica dialéctica. 2.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 299 pp.

486 **Gutiérrez Carranza** (Claudio): El consentimiento civil a la luz de la Lógica moderna. Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica 2 (1960) 225-62.

487 **Marden** (Orison Swett): El poder del pensamiento. Trad. de F. Climent. 13 ed. Roberto Roch, Barc., 1959. 230 pp.

488 **Maritain** (Jacques): El alcance de la razón. Emecé, BA., 1959. 359 páginas.

489 **Market** (Oswaldo): Dinámica del saber. Rialp, M., 1960. 238 pp.

490 **Prieto Delgado** (L.): Arte, ciencia y conocimiento. Las Ciencias 25 (1960) 619-34.

491 **Raggio** (Andrés): Sobre el estilo de evidencia de la experiencia lógico-matemática. Philosophia (Mendoza) n. 22 (1959) 44-49.

492 **Renaudière de Paulis** (Domingo): Causalidad intencional en el conocimiento. Esbozo de una intencionalidad trascendental. Estudios Teológicos y Filosóficos (BA) n. 3 (1959) 222-29.

493 **Roldán** (Alejandro): Modos de conocer. Pensamiento 16 (1960) 441-68.

494 **Sabaté** (Domingo): Juego, luego existo. Univ. del Litoral (Argentina) n. 43 (1960) 163-74.

495 **Sanabria** (José Rubén): Logica moderna y lógica clásica. Sapientia 15 (1960) 39-53.

496 **Terrón** (Eloy): De la ciencia al conocimiento común. Los resultados de la ciencia y el conocimiento general. Insula n. 167 (1960) 10.

Metafísica y teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 26, 37, 58, 67, 81, 85, 102, 159, 167, 172, 173, 176, 212, 220, 254, 265, 271, 275, 276, 309, 328, 343, 344, 346, 352, 367, 370, 379, 438, 441.

497 **Alluntis** (F.): Del ser de Dios y de su unidad (I Sent. Dist. 2, P. 1). VV 18 (1960) 693-700.

498 **Blanco Vega** (J. L.): ¿Una solución al problema del mal? Larry Darrell en "El filo de la navaja". Proyección 7 (1960) 271-75.

499 **Caba** (Pedro): Preontología: la esencia y la existencia. Augustinus 5 (1960) 491-520.

500 **Casares** (Angel Jorge): El objeto de la metafísica. Univ. del Litoral (Argentina) n. 44 (1960) 185-226.

501 **Claudel** (Paul) y **Maritain** (Jacques): El mal está en nosotros. Trad. de F. Sabaté. Fondo de Cultura, Valencia, 1959. 358 pp.
502 **Dalmau** (José M.): La ciencia de Dios, acto puro. EstEcles 35 (1960) 105-12.
503 **Fernández Manzanedo** (Marcos): La lucha por el ser. Reflexiones filosóficas. RelCult 5 (1960) 35-56.
504 **Fernández de Viana** (F., O. P.): Noción y causa de la creación, filosóficamente. Ang 37 (1960) 411-30.
505 **Gómez Caffarena** (José): "Analogía del ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios. Pensamiento 16 (1960) 134-74.
506 **Hartmann** (Robert S.): La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 334 pp.
507 **Heimsoeth** (Heinz): Los seis grandes temas de la Metafísica occidental. Trad. de J. Gaos. 3.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. 341 páginas.
508 **Lessing** (T.): Estudio acerca de la axiomática del valor. Univ. Nac. Autónoma, México, 1959. 26 pp.
509 **Quiles** (Ismael, S. J.): Analítica de nuestra experiencia del ser. Espíritu 9 (1960) 183-96.
510 **Rojo** (Roberto): Forma y contenido. Philosophia (Mendoza) n. 23 (1959) 44-51.
511 **Roldán** (Alejandro): Naturaleza y substancia. Pensamiento 16 (1960) 175-88.
512 **Scheltens** (G.): El juicio y el ser. VV 18 (1960) 513-30.
513 —— —— Una metafísica de la verdad. VV 18 (1960) 209-229.
514 **Thivollier**: ¿Dios existe? Respuesta del Universo. Eugenio Subirana, Barc., 1960. 109 pp.
515 **Wahl** (Jean): Tratado de Metafísica. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 688 pp.

Cosmología y biología filosófica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 98, 99, 135, 298, 305, 306.

[Mundo físico]
516 El espacio. Segunda Reunión de aproximación filosófico-científica. Instituc. "Fernando el Católico", Zaragoza, 1959. 392 pp.
517 **Barrio Gutiérrez** (José): El problema del tiempo en la ciencia física moderna. RevFil 19 (1960) 373-411.
518 **Colino López** (Antonio): ¿Qué es la materia? (Dudas y conjuras de un físico.) Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, M., 1959. 110 pp.
519 **Cruz** (Oscar): La casualidad y las leyes estadísticas. Univ. de San Carlos (Guatemala) n. 50 (1960) 91-100.
520 **Dúe** (Antonio): Vida y muerte del cosmos. Razón y Fe, M., 1960. 187 páginas.
521 —— —— Evolución cósmica. Pensamiento 16 (1960) 41-48.
522 —— —— Estrategia Científica. RazFe 161 (1960) 357-66.
523 —— —— Misterios de la vida galáctica. Espíritu 9 (1960) 121-34.
524 —— —— Finalidad y evolución en el Universo. Espíritu 9 (1960) 197-205.
525 **González** (Luis): Meditaciones en torno a la relatividad. Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica 2 (1960) 209-24.
526 **Palacios Martínez** (Julio): Relatividad. Una nueva teoría. Espasa-Calpe, M., 1960. 261 pp.
527 **Puigrefagut** (Ramón): Unicidad substancial del mundo anorgánico. Pensamiento 16 (1960) 49-68.
528 **Riaza Morales** (José M.): Alquimia. RevFil 19 (1960) 411-39.
529 **Sánchez del Río** (Carlos): Fundamentos de la física atómica y nuclear. M., 1960. 170 pp.

[Vida, evolución y origen del hombre]

530 **Bartina** (Sebastián): La síntesis de la vida y sus problemas. Primeras Conversaciones de Intelectuales. Poblet, septiembre de 1959. EstEcles 34 (1960) 89-96.

531 **Bergounioux** (R. P.): La prehistoria y sus problemas. Taurus, M., 1960. 386 pp.

532 **Bolzán** (J. F.): Ideas actuales sobre el origen de la vida. Rev. de Teología (Argentina) nn. 30-31 (1960) 13-22.

533 **Buhler** (Charlotte): Observaciones teóricas sobre las tendencias básicas de la vida. RevPsGenApl 15 (1960) 261-84.

534 **Bühler** (Karl): El principio estructurativo en la vida de los hombres y de los animales. RevPsGenApl 15 (1960) 761-78.

535 **Crusafont Pairó** (Miguel): Evolución y ascensión. Taurus, M., 1960. 122 pp.

536 **Cubillo** (Luis): Cuestiones biológicas. El medio ambiente. RelCult 5 (1960) 586-600.

537 **Gómez Moreno** (Manuel): Adán y la prehistoria. Edit. Tecnos. M., 174 pp.

538 **Muñoz** (Jesús): La futura síntesis de la vida, a la luz de la Filosofía. Las Ciencias 25 (1960) 107-17.

539 **Obermaier** (Hugo) y otros: El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad. 7.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1960. 500 páginas.

540 **Roig Gironella** (Juan): La "inmanencia teleológica" del viviente y la hipótesis de una síntesis vital de laboratorio. Espíritu 9 (1960) 53-65.

541 **Rubio** (Julián): En el centenario de "El origen de las especies". Pensamiento 16 (1960) 81-95.

Antropología y psicología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 22, 31, 35, 60, 68, 87, 90, 92, 105, 108, 192-94, 197, 198, 218, 250-60, 277, 283, 294, 295, 348, 394, 396, 397, 402, 404.

[Antropología. Personalidad]

542 Para una antropología metafísica I. El pensamiento filosófico de Karl Rahner. CyF 16 (1960) 71-83.

543 **Buber** (Martin): Qué es el hombre. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960., 155 pp. Breviarios.

544 **Caba** (Pedro): La presencia y la mirada. Indice n. 141 (1960) 9-10.

545 **Cabodevilla** (José María): Hombre y mujer. B. A. C., M., 1960. VIII-539 pp.

546 **Cerdá** (Enrique): La introducción de las matemáticas en el estudio de la personalidad. RevPsGenApl 15 (1960) 537-56.

547 **Eysenck** (H. J.): Estudio científico de la personalidad. Paidós, BA., 1959. 301 pp.

548 **Fuste Ara** (Miguel): Tres conferencias de antropología. Universidad, Valladolid, 1959. 72 pp.

549 **Goossens** (Alberto): A la conquista de tu personalidad. (Orientaciones para jóvenes.) 2.ª ed. Atenas, M., 1960. 336 pp.

550 **Guardini** (Romano): El hombre incompleto y el poder. Edic. Guadarrama, M., 1960. 32 pp.

551 **Linton** (Ralph): Estudio del hombre. 4.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 485 pp.

552 **Marías** (Julián): El tema del hombre. 3.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1960. 269 pp.

553 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): El humanismo del bien congénito. RevEstPol n. 110 (1960) 87-93.

554 **Pinillos** (José Luis): Consistencia y validez del cuestionario de personalidad C. E. P. RevPsGenApl 15 (1960) 65-76.

555 **Quiles** (Ismael): La esencia del hombre y la relación "yo-tú". RevJav (Bogotá) 53 (1960) 99-104.

556 —— —— La verdad del ser del hombre. La esencia originaria del hombre. Espíritu 9 (1960) 108-20.

557 **Vaca** (César): En los orígenes de la personalidad femenina. RelCult 5 (1960) 13-34.

[Psicología general]

558 **Ackermann** (A.): Psicología aplicada. Trad. de E. Serrate. Javier Morata, M., 1960. 142 pp.

559 **Cerdá** (Enrique): Psicología aplicada. Herder, Barc., 1960. 421 pp.

560 **Cruz Hernández** (Miguel): Lecciones de Psicología. Rev. de Occidente, M., 1960. 463 pp.

561 **Gulliksen** (Harold): Soluciones matemáticas a problemas psicológicos. RevPsGenApl 15 (1960) 5-37.

562 **Henting** (Hans von): Estudios de Psicología criminal. 2 vols. Espasa-Calpe, M., 1960. 201 y 296 pp.

563 **Katz** (David): Manual de Psicología. 2.ª ed. Edit. Científico-Médica, Barc., 1960. 686 pp.

564 **Lagorgue** (René): Ojeada analítica sobre psique y constitución. RevPsGenApl 15 (1960) 103-17.

565 **Lepp** (Ignace): Claridades y tinieblas del alma. Ensayo de psicosíntesis. Trad. de C. Ruiz-Garrido. Edic. Fax, M., 1960. 292 pp.

566 **McDougall** (William): Introducción a la psicología. Paidós, BA., 1959. 216 pp.

567 **Murphy** (Gardner): Introducción histórica a la psicología contemporánea. Paidós, BA., 1960. 440 pp.

568 **Piaget** (J.), **Mays** (W.) y **Beth** (W.): Psicología, lógica y comunicación. Edit. Nueva Visión, BA., 1959. 139 pp.

569 **Ravagnan** (Luis María): Tendencias actuales de la psicología. Rev. de la Univ. Nac. de La Plata n. 10 (1960) 63-78.

570 **Warren** (Havard C.): Diccionario de Psicología. 3.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 385 pp.

571 **Wolff** (Werner): Introducción a la Psicología. 5.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 370 pp. Breviarios.

[Psicología diferencial y evolutiva]

572 **Angel del Hogar**: Psicología de las muchachas explicada a las mamás. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960. 151 pp.

573 **Ercilla** (José de): La aparición del "yo" consciente en la adolescencia. Educadores 2 (1960) 841-46.

574 **García** (Romano): Pedagogía sexual y relaciones humanas. CuadHisp n. 123 (1960) 360-364.

575 **Gemelli** (Agustín): Psicología de la edad evolutiva. Trad. de J. Fábregas Cami. 3.ª ed. Razón y Fe, M., 1960. 144 pp.

576 **Gruber** (Alois): La pubertad. Desarrollo y crisis. Trad. de I. Antich. Herder, Barc., 1960. 304 pp.

577 **Gutiérrez** (Manuel): Luces y sombras de las tipologías. Educadores 2 (1960) 33-50.

578 **Lasaga** (José Ignacio): La filosofía del sexo. Sal Terrae, Santander, 1960. 28 pp.

579 **Moragas** (Jerónimo): Psicología del niño y del adolescente. 2.ª ed. Labor, Barc., 1960. XII-262 pp.

580 **Plata** (José): Psicología del niño ciego. RevPsGenApl 15 (1960) 557-75.

581 **Prohaska** (Leopold): Pedagogía sexual. Psicología y antropología del sexo. Herder, Barc., 1960. 285 pp.

[Potencias y afectos]

582 **Alcorta** (José Ignacio): El valor, fundamento y expresión de la libertad. Pensamiento 16 (1960) 232-37.

583 **Aróstegui** (Antonio): La Libertad. Estudio filosófico y religioso. Estudio y Vida, M., 1960. 166 pp.

584 **Barthol:** Estado actual de la psicología de la percepción. RevPsGenApl 15 (1960) 519-36.

585 **Bonafede** (Giulio): La vida como amor. Orbis Catholicus 3 (1960), n. 10, pp. 311-27.

586 **D'Helmont** (Albuí): L'angoixa davant el salt. Critèrion 5 (1960) 148-55.

587 **Fabro** (Cornelio): Libertad y alienación del hombre. Sapientia 15 (1960) 247-55.

588 **Hediger, Zulliger** y otros: La angustia. Rev. de Occidente, M., 1960. 343 pp.

589 **Jerphagnon** (Licien): ¿Servidumbre de la libertad? Trad. de J. G. Larraya. Casal i Vall, Andorra, 1960. 158 pp.

590 **Klein** (Melanie) y **Rivière** (Jean): Las emociones básicas del hombre. Edit. Nova, BA., 1960. 211 pp.

591 **Osborn** (Alex F.): Imaginación aplicada. Principios y procedimientos para pensar creando. Trad. de A. Durán y G. López Vázquez. Vilflex, M., 1960. 443 pp.

592 **Pérez Ballestar** (Jorge): La libertad. Estudio filosófico, social y religioso. Edit. Teide, Barc., 1960. 171 pp.

593 **Piaget** (Jean): Psicología de la inteligencia. Edit. Psique, BA., 1960. 232 pp.

594 **Piéron** (Henri): La sensación. Paidós, BA., 1960. 155 pp.

595 **Plessner** (Helmuth): La risa y el llanto. Trad. de L. García Ortega. Rev. de Occidente, M., 1960. 270 pp.

596 **Rof Carballo** (J.): Entre el silencio y la palabra. Prólogo de G. Marañón. Aguilar, M., 1960. 357 pp.

597 —— —— La soledad redescubierta. RevEspir 19 (1960) 223-31.

598 **Viaud** (Gastón): La inteligencia. Paidós, BA., 1959. 118 pp.

599 **Walter** (Eugen): Esencia y poder del amor. Trad. de C. Ruiz-Garrido. Fax, M., 1960. 245 pp.

[Pruebas y tests]

600 **Contreras** (Carlos): La teoría del aprendizaje en el Gestaltismo. Univ. de San Carlos (Guatemala) n. 50 (1960) 123-36.

601 **Lacueva Lafarga** (Francisco): La clave de la grafología. Bruguera, Barc., 1960. 219 pp.

602 **Moya** (Gonzalo): Estudio de inteligencia, personalidad y comportamiento en un grupo de 165 soldados. (Conclusión.) RevPs GenApl 15 (1960) 287-342.

603 **Muñoz Espinalt** (Carlos): Grafología aplicada. Toray, Barc., 1960. 194 páginas.

604 **Nagel** (E.) y **Newman** (J.): La prueba de Gödel. Univ. Nac. Autónoma, México, 1959. 84 pp.

605 **Serrate** (A.): El psicodiagnóstico de Rorschach y la prueba de Behn-Rorschach en los niños. RevPsGenApl 15 (1960) 395-403.

606 **Yela** (Mariano): El método fenomenológico y los modelos matemáticos en psicología positiva. RevPsGenApl 15 (1960) 899-904.

[Psicoanálisis y psicopatología]

607 **Abella Gibert** (Delfí): Totems actuals i altres assaigs. Edit. Moll, Palma de Mallorca, 1960. 132 pp.

608 **Caruso** (Igor A.) y **Tanco Duque** (Rosa): Valores espirituales y psicoanálisis. RevEspir 19 (1960) 51-55.

609 **Delgado** (Honorio): Enjuiciamiento de la medicina psicosomática. Edit. Científico-Médica, Barc., 1960. VIII-178 pp.

610 **Fromm** (Erich): Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. 3.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 304 pp.

611 —— —— Ética y psicoanálisis. 3.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 252 pp. Breviarios.

612 **Fuente Muñiz** (Ramón de la): Psicología médica. 2.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 445 pp.
613 **Germain** (José): Relaciones entre la psicología y la psicopatología: problemas que se plantean. RevPsGenApl 15 (1960) 883-98.
614 **Hollitscher** (Walter): Introducción al psicoanálisis. Paidós, BA., 1960. 169 pp.
615 **Lagache** (Daniel): El psicoanálisis. Paidós, BA., 1959. 135 pp.
616 **Lara Guitard** (A.): Psicofarmacología. Arbor 47 (1960) 22-46.
617 **López Ibor** (Juan José): Lecciones de psicología médica. Vol I. Paz Montalvo, M., 1960. 397 pp.
618 —— —— Las enfermedades del espíritu en la vida de hoy. La Estafeta Literaria n. 184 (1960) 1-2 y 10.
619 **Mandolini Guardo** (Ricardo): Historia general del psicoanálisis. De Freud a Fromm. Edit. Ciordia, BA., 1960. 519 pp.
620 **Parellada** (J. M.): El psicoanálisis y su moralidad UnivAntioq n. 140 (1960) 257-302.
621 **Racker** (Heinrich): Estudios sobre técnica psicoanalítica. Paidós, BA., 1960. 228 pp.

[Carácter, orientación, vocación]

622 **Font Puig** (P.): La vocación profesional y su discernimiento. Educadores n. 8 (1960).
623 **Jagot** (Paul-Clement): Las marcas reveladoras del carácter y del destino. El arte de leer en el rostro. Las predisposiciones y las predestinaciones. Iberia, Ediciones Obelisco, Barc., 1959. 190 pp.
624 **Lora Tamayo** (M.): La vocación científica. RevPsGenApl 15 (1960) 623-42.
625 **Pradel** (Enrique): Voluntad y carácter. Edic. Paulinas, Zalla, Vizcaya, 1959. 295 pp.
626 **Rof Carballo** (J.): Vocación y subconsciente. RevPsGenApl 15 (1960) 371-93.
627 **Wukmir** (V. J.): Psicología de la orientación vital. (Sufro, luego existo.) Prólogo de R. Sarró. Luis Miracle, Barc., 1960. 432 pp.
628 **Zaragüeta** (Juan): La vocación como problema. RevPsGenApl 15 (1960) 799-814.

Etica y Derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 34, 45, 50, 52, 55, 62, 70, 97, 105, 126, 136, 153, 154, 164, 168-70, 177, 179-81, 213, 219, 230, 231, 234, 245, 249, 293, 299, 380, 387, 411, 420, 426, 437.

[Ética general]

629 **Alcorta** (José Ignacio): El probabilismo moral y el momento presente. GiordiMet 15 (1960) 458-64.
630 **Aranguren** (J. L.): L'ufficio del moralista nella società attuale. Humanitas (Brecia) 15 (1960) 89-96.
631 **Blanshard** (B.): ¿Está la ética en un callejón sin salida? Univ. Nac. Autónoma, México, 1960. 26 pp.
632 **Carranza Lamas** (Luis E.): ¿Hacia dónde va la Etica? Sapientia 15 (1960) 309-13.
633 **Hildebrand** (Dietrich von): Moral auténtica y sus falsificaciones. Trad. de D. Garzón y Garzón. Edic. Guadarrama, M., 1960. 288 páginas.
634 **Quiles** (Ismael): Experiencia metafísica y experiencia ética. CyF 16 (1960) 147-56.
635 **Steinbüchel** (Theodor): Los fundamentos filosóficos de la Moral Católica. 2 vols. Trad. de M. Garrido. Gredos, M., 1956. 534 y 326 pp.
636 **Zalba** (Marcelino): Probabilismo racional, prudente y necesario; pero insuficiente. EstEcles 35 (1960) 313-34.

[Ética especial]

637 **Bollnow** (Otto Friederich): Esencia y cambio de las virtudes. Prólogo de J. L. Aranguren. Trad. de L. García Ortega. Rev. de Occidente, M., 1960. 321 pp.

638 **Guarise** (Serafín): Dicha de vivir. (Psicología del noviazgo y del matrimonio.) Trad. de J. Zahonero Vivó. Editorial Marfil, Alcoy, 1960. 269 pp.

639 **Laín Entralgo** (Pedro): Ocio y trabajo. Rev. de Occidente, M., 1960. 325 pp.

640 **Montero** (Emilio E.): El matrimonio y sus problemas. Rev. de Teología (Argentina) nn. 30-31 (1960) 7-12.

641 **Moragas** (Jerónimo de): La responsabilidad en el adolescente. RevEcles 39 (1960) 246-51.

642 **Ramírez** (Santiago): La esencia de la esperanza cristiana. Punta Europa, M., 1960. 350 pp.

643 **Sánchez Gil** (Mariano): Trabajo y retribución justa del médico. Fomento Social 15 (1960) 359-72.

644 —— —— Deontología de ingenieros y directivos de empresa. Aguilar, M., 1960. 440 pp.

645 **Saz-Orozco** (Carlos del): El espionaje ante la moral. Propaganda Popular Católica, M., 1960. 70 pp.

646 **Vidal Gironella** (Juan): Filosofía de la iniciativa privada. Espíritu 9 (1960) 5-22.

[Hombre y sociedad]

647 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): Investigación en torno al bien común. Nominalismo y comunidad. CdD 173 (1960) 72-117.

648 **Beneyto** (Juan): Sociedad, vida y convivencia. Inst. Edit. Reus, M., 1960. 16 pp.

649 **Brugarola** (Martín): Derechos y deberes mutuos entre la familia y la sociedad. RazFe 161 (1960) 229-44.

650 **Caturelli** (Alberto): Filosofía del patriotismo. Sapientia 15 (1960) 256-69.

651 **Fernández-Miranda Hevia** (Torcuato): El hombre y la sociedad. Doncel, M., 1960. 240 pp.

652 **Flórez Tascón** (Francisco José): Patología de la sociedad contemporánea. Arbor 45 (1960) 474-87.

653 **Fraga Iribarne** (Manuel): La familia y la educación en una sociedad de masas y máquinas. Altamira, Madrid, 1960. 276 pp.

654 **Frutos Cortés** (Eugenio): La convivencia humana. Doncel, M., 1959. 199 pp.

655 **Gómez-Tabanera** (José Manuel): Etnología y ciencia social. RevIntSoc 18 (1960) 35-63.

656 **Lucas Verdú** (Pablo): Crimen y Sociedad. RevIntSoc 18 (1960) 373-83.

657 **Marías** (Julián): Aquí y ahora... Ensayos de convivencia. 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 549 pp.

658 **Messner** (Johannes): El bien común, fin y tarea de la sociedad. Euramérica, M.

659 **Rodríguez de Yurre** (Gregorio): Lecciones de filosofía social. 2.ª ed. Edit. Eset, Vitoria, 1959. 515 pp.

660 **Sorokin** (Pitirim A.): Sociedad, cultura y personalidad. Traducción A. del Campo. Aguilar, M., 1960. 1124 pp.

661 —— —— Las filosofías sociales de nuestra época de crisis. Trad. de E. Terrón. Aguilar, M., 1960. 428 pp.

662 **Tierno Galván** (Enrique): Introducción a la Sociología. Tecnos, M., 1960. 172 pp.

663 —— —— El método y su aplicación como tratamiento en las ciencias sociales. RevIntSoc 18 (1960) 215-19.

664 **Valdés Delius** (Francisco): Psicosociología del rumor. Rev. Mex. de Sociología 22 (1960) 77-88.

665 **Zalba** (Marcelino): Aspectos morales de la responsabilidad colectiva. RelCult 5 (1960) 407-27.

666 **Zaragüeta** (Juan): Formas pacíficas de la convivencia humana. Las Ciencias 25 (1960) 359-65.

667 —— —— Los límites del acuerdo posible entre los hombres. RevFil 19 (1960) 359-72.

[Individuo y estado. Estado y estados]

668 **Burdeau** (Georges): La democracia. Prólogo de M. Jiménez de Parga. Ariel, Barc., 1960. 152 pp.

669 **Calvo Serer** (Rafael): Nuevas formas de democracia y libertad. Ateneo, M., 1960. 58 pp.

670 **Cruz** (Luis Ambrosio): La participación por independencia total en la solución de los problemas entre individuo y Estado. Eclesiástica Xaveriana 10 (1960) 157-70.

671 **Curcio** (Carlo): La teoría y la práctica en la política, consideradas por un historiador de las doctrinas políticas. RevEstPol n. 109 (1960) 117-29.

672 **Delbez** (Luis): Una concepción personalista de las relaciones entre el individuo y el Estado. Temis (Zaragoza) n. 8 (1960) 97-112.

673 **Díaz Seijas** (Pedro): El intelectual y la política. Rev. Nac. de Cultura (Caracas) nn. 140-141 (1960) 79-89.

674 **Estibález** (L. M.): La comunidad internacional a la luz de los teólogos. Estudios de Deusto 7 (1959) 49-77.

675 **Fraga Iribarne** (Manuel): La educación nacional y el problema de la guerra. Arbor 45 (1960) 307-26.

676 **Fueyo** (Jesús): Orden político y norma constitucional (La filosofía del orden político, de la metafísica al nihilismo). RevEstPol n. 110 (1960) 51-86.

677 **Gordon Catlin** (George E.): Las relaciones de la teoría y la práctica en política. RevEstPol n. 110 (1960) 97-113.

678 **Guerrero** (Eustaquio): La libertad religiosa y el estado católico. Studium de Cultura, M., 1960. 194 pp.

679 **Horowitz** (Irving Louis): La idea de la guerra y la paz en la filosofía contemporánea. Galatea-Nueva Visión, BA., 1960. 256 pp.

680 **Martín Artajo** (Alberto): Estado y sociedad de Estados. Propaganda Popular Católica, M., 1960. 62 pp.

681 **Pérez Embid** (Florentino): Libertad, tradición, monarquía. Ateneo, M., 1960. 44 pp.

682 **Pesquera Lizardi** (José): Libertad humana y autoridad civil, según Balmes. Estilo (San Luis de Potosí) n. 49 (1960) 37-46.

683 **Reding** (Marcel): El ateísmo político. Trad. de I. de Aguilera Gamoneda. Europa, M., 1959. 544 pp.

684 **Ruiz-Giménez** (Joaquín): Derecho y diálogo. RevEstPol n. 109 (1960) 13-49.

[Teoría del derecho]

685 **Bastero Archanco** (Juan): Fundamentación filosófica del derecho penal. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 255-62.

686 **Coing** (H.): El sentido del derecho. Historia y significado de la idea de sistema en jurisprudencia. Univ. Nac. Autónoma, México, 1959. 36 pp.

687 **Corts Grau** (José): Historia de la Filosofía del Derecho. I. Filosofía antigua y medieval. Los juristas clásicos españoles. Ed. Nacional, M., 1960. 405 pp.

688 **García Arias** (Luis): Las concepciones iusnaturalistas sobre la fundación del Derecho Internacional. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 115-48.

689 **García Maynez** (Eduardo): Lógica del concepto jurídico. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 201 pp.

690 **Guallart y López de Goicoechea** (José): Derecho natural y derecho penal. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 247-54.

691 **Laun** (R.): Derecho y Moral. Univ. Nac. Autónoma, México, 1959. 30 páginas.
692 **Legaz Lacambra** (Luis): Humanismo, Estado y Derecho. Editorial Bosch, Barc., 1960. 414 pp.
693 —— —— El Derecho Natural y su problematismo. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 41-62.
694 **Martín-Ballestero y Costra** (Luis): La formulación positiva del Derecho Natural. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 75-86.
695 **Naranjo Villegas** (Abel): Filosofía del Derecho. 2.ª ed. Temis, Bogotá, 1959. 353 pp.
696 **Pastor Ridruejo** (José Antonio): Principios generales del Derecho y principios de Derecho Internacional. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 149-64.
697 **Rodríguez-Arias Bustamante** (Lino): El Derecho Natural. Estudios de Deusto n. 8 (1960) 187-236.
698 **Ruiz-Giménez** (Joaquín): Introducción a la filosofía jurídica. 2.ª ed. E. P. E. S. A., M., 1960. 530 pp.
699 **Vecchio** (Giorgio del): Historia de la Filosofía del Derecho. Trad. de L. Legaz Lacambra. Bosch, Barc., 1960. 274 pp.

[Moral social. económica]

700 **Archanco** (Anselmo): Fenomenología humana de la empresa actual. Fomento Social 15 (1960) 135-43.
701 —— —— La adaptación del hombre a la empresa. Fomento Social 15 (1960) 237-50.
702 **Baumgarten** (Franziska): Psicología de las relaciones humanas en la empresa. Trad. de F. López Valencia. Labor, Barc., 1960. XII-269 pp.
703 **Briefs** (Goetz): Algunos aspectos económicos de la sociedad pluralística. Ateneo, M., 1960. 27 pp.
704 **Burns** (Arthur F.): Las fronteras del conocimiento económico. Trad. de J. M. Alvarez Cruz. Aguilar. M., 1960. 404 pp.
705 **Derisi** (Octavio N.): La supremacía del espíritu frente al materialismo marxista. Sapientia 15 (1960) 243-46.
706 **Desqueyrat** (A.): El Capitalismo. Balance espiritual. Trad. de E. Melón Martínez. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960. 184 pp.
707 **Galbraith** (John Kenneth): La sociedad opulenta. Introd. de F. Estapé. Edic. Ariel, Barc., 1960. 346 pp.
708 **Ghiselli** (Erwin E.) y **Brown** (Clarence W.): Psicología industrial. Su aplicación al personal de las empresas. Edit. Letras, Méx., 1959. 494 pp.
709 **Messner** (Johannes): La cuestión social. Trad. de M. Heredero Higueras. Rialp, M., 1960. 723 pp.
710 **Mises** (Ludwig von): La acción humana. (Tratado de Economía.) Trad. de J. Reig Albiol. 2 vols. Fundación Ignacio Villalonga, Valencia, 1960.
711 **Pasdermadjian** (H.): La segunda revolución industrial. Prólogo de M. A. Siegfred. Tecnos, M., 1960. 180 pp.
712 **Pedersen** (Jorge): Teoría y política del dinero. Trad. de A. Koefoed. 3.ª ed. Aguilar, M., 1960. 432 pp.
713 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Efectos sociales del desarrollo económico. Fomento Social 15 (1960) 9-16.
714 **Röpke** (Wilhelm): Más allá de la oferta y la demanda. Trad. de R. Ortolá. Fomento de Cultura, Valencia, 1960. 352 pp.
715 **Ruiz-Giménez** (Joaquín): El hombre y la tierra. Temis (Zaragoza) n. 7 (1960) 211-28; n. 8 (1960) 11-72.
716 **Scheifler** (José Ignacio): El neoliberalismo económico. Estudios de Deusto n. 8 (1960) 141-86; 499-560.
717 **Siguán** (Miguel): Problemas humanos del trabajo industrial. 2.ª ed. Rialp, M., 1960. 332 pp.

718 **Vegas Pérez** (Angel): Bienestar social y bienestar económico. Arbor 45 (1960) 327-38.
719 **Vries** (Josef de): Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico. Trad. de José A. Menchaca. El Mensajero, Bilbao, 1960. 156 páginas.
720 **Weber** (Rudolf): Compendio de economía política. 2.ª ed. Labor, Barc., 1960. 266 pp.

Filosofía de la educación.

Estudios históricos: *supra*, nn. 53, 59, 200, 247, 322, 361.
721 Introducción a la psicología escolar aplicada. Tomo I. Ayuntamiento de Barc., 1960. 364 pp.
722 **Adler** (Alfred): Guiando al niño. 4.ª ed. Paidós, BA., 1960. 228 pp.
723 **Arbeloa Egües** (A.): Paternidad y educación. Remanso, Juan Flors, Barc., 1960. 260 pp.
724 **Arroyo** (Millán): La enseñanza, problema social. Fomento Social 15 (1960) 160-66.
725 **Bousquet** (J.): Economía política y educación. Inst. Est. Políticos, M., 1960. 316 pp.
726 **Burns** (Charles): Introducción a la psicología escolar aplicada. Herder, Barc., 1960. 364 pp.
727 —— —— Los niños inadaptados. Trad. de J. Godo. Herder, Barc., 1960. 111 pp.
728 **Chateau** (Jean): Los grandes pedagogos. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1959. 343 pp.
729 **Díaz** (D.): Ante la crisis. CuadHisp 44 (1960) 316-21.
730 **Díaz Arnal** (Isabel): El factor humano en el educador de deficientes síquicos. RevEduc 41 (1960) 429-33.
731 —— —— La dinámica de grupos y su contenido pedagógico. RevEduc 43 (1960) 137-44.
732 **Ercilla** (José de): Generaciones históricas, educación y ambiente de hoy. Educadores 2 (1960) 183-96.
733 **Foerster** (Friedrich Wilhelm): Temas capitales de la educación. Trad. de A. Ros. Herder, Barc., 1960. 237 pp.
734 **Galino** (María de los Angeles): Historia de la Educación (Edades Antigua y Media). Gredos, M., 1960. 596 pp.
735 **García Hoz** (Víctor). Principios de la pedagogía sistemática. Rialp, M., 1960. 448 pp.
736 —— —— Utilización positiva de la influencia del ambiente. Educadores 2 (1960) 197-206.
737 **García Yagüe** (Juan): El ambiente y sus posibilidades de influjo. (Una introducción a la pedagogía ambiental.) Educadores 2 (1960) 207-24.
738 **Germain** (José): Orientación escolar y orientación profesional. RevEduc 40 (1960) 368-75.
739 **Iniesta Corredor** (A.): Educadores. Sociedad de Educación "Atenas", S. A., Madrid, 1959. 258 pp.
740 **Lorenzini** (Giacomo): Psicopatología y educación. Trad. de J. Ercilla. Labor, Barc., 1960. 324 pp.
741 **Maíllo García** (Adolfo): Tipos y orientaciones de educación popular. Rev. de Educación, M., 1959. 37 pp.
742 —— —— Comunidad escolar, educación y enseñanza. RevEduc 43 (1960) 94-97; 120-24.
743 **Pinillos** (José Luis): Aprendizaje, recompensas y castigos. RevEduc 38 (1960) 167-72.
744 **Planchard** (E.): La investigación pedagógica. Objeto. Método. Resultados. Trad. y prólogo de J. Torres Martínez. Fax, M., 1960. 260 páginas.

745 **Redondo** (Emilio): Los medios y condiciones de la comunicación educativa. Educadores 2 (1960) 9-32.
746 **Ruiz Sánchez** (Francisco): Bien común político y educación. Sapientia 15 (1960) 34-39.

Filosofía del lenguaje

Estudios históricos: *supra,* nn. 10, 31, 201.
747 **Cassirer** (Ernst): Mito y lenguaje. Galatea-Nueva Visión, BA., 1959. 108 pp.
748 **Díaz Arnal** (Isabel): El dibujo y su contenido lingüístico. RevEduc 41 (1960) 448-54.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra,* nn. 17, 38, 144, 204. 272, 316, 355, 443.
749 **Caba** (Pedro): ¿Por qué y para qué hay arte? La Estafeta Literaria n. 189 (1960) 13 y 21.
750 **Collingwood** (R. G.): Los principios del arte. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 317 pp.
751 **Concha** (Edmundo): El problema del arte en la estética de Etienne Souriau. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 137-49.
752 **Galve** (César): Carácter existencial de la música. La Estafeta Literaria n. 203 (1960) 3-4 y 23.
753 —— —— Elementos no conscientes en arte y literatura. La Estafeta Literaria n. 205 (1960) 1 y 8-11 y 23.
754 **García-Viñó** (M.): El arte como expresión del espíritu de la época. Diálogo con Hans Sedlmayr. La Estafeta Literaria n. 194 (1960) 8-9 y 23.
755 —— —— El verdadero arte de nuestra hora. La Estafeta Literaria n. 196 (1960) 8-9 y 23.
756 **Garmendia de Otaola** (A.): Estética y ética del cine. El Mensajero, Bilbao. 324 pp.
757 **Manent** (Marià): Inspiració, forma, paraula viva. Critèrion 4 (1960) 11-25.
758 **Micó Buchón** (José Luis): Etica y estética del poeta. RevIdEst 18 (1960) 313-32.
759 **Millán Puelles** (Antonio): Dirección metafísica del arte contemporáneo. La Estafeta Literaria n. 186 (1960) 1-2.
760 **Salicrú Puigvert** (Carlos): Moral y arte. La Hormiga de Oro, Barc., 1960. 451 pp.
761 **Sedlmayr** (Hans): Arte "abstracto" y arte "absoluto". La Estafeta Literaria n. 201 (1960) 1 y 8.
762 —— —— Técnica y arte al servicio del hombre. La Estafeta Literaria n. 193 (1960) 8-10.
763 **Sánchez de Muniáin** (José María): Forma y contenido en la obra de arte. RevIdEst 18 (1960) 293-99.
764 —— —— Elements for a philosophy of Art. Philosophy today (Indiana) n. 2-4 (1950) 118-25.
765 **Trabazo** (Luis): Orden y caos en el arte contemporáneo. Arbor 46 (1960) 147-73.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra,* nn. 18, 51, 61, 67, 77, 156, 205-211, 235, 278, 297, 324.
766 **Alvarez de Linera** (Antonio): Galería de conversos: la historia de la conversión de Huysmans a través de sus novelas. RevEspir 19 (1960) 344-63.

767 **Balthasar** (H. Urs von): El cristianismo y la angustia. Trad. de J. M. Valverde. Edic. Guadarrama, M., 1960. 146 pp.
768 **Brie** (R.): Para una psicología de la conversión. CyF 16 (1960) 167-75.
769 **Greef** (Etienne de): Psiquiatría y religión. Trad. A. Segarra. Casal i Val, Andorra, 1959. 158 pp.
770 **James** (E. O.): Historia de las Religiones. 3 vols. 2.ª ed. Vergara, Barc., 1960.
771 **König** (Franz): Cristo y las Religiones de la tierra. Tomo I. B. A. C., M., 1960. 636 pp.
772 **Laín Entralgo** (Pedro): El Cristianismo y la técnica médica. Medicamenta, n. 356 (1960); separata; 8 pp.
773 **López Ibor** (Juan José): Experiencia ansiosa y vocación religiosa. RevEspir 19 (1960) 214-22.
774 **Moeller** (Charles): Literatura del s. XX y Cristianismo. I. El silencio de Dios. 3.ª ed. IV. La esperanza en Dios, nuestro Padre: Ana Frank, Miguel de Unamuno, G. Marcel, Ch. du Bos, Hochwälder, Peguy. Trad. de V. García Yebra. Gredos, M., 1960.
775 **Nicoláu** (Miguel): Psicología y pedagogía de la fe. Edit. Razón y Fe, M., 1960. 320 pp.
776 —— —— Valores psicológicos en la teología y la espiritualidad de los Ejercicios. Manresa 32 (1960) 17-32.
777 —— —— Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana. EstEcles 34 (1960) 5-26.
778 **Pacios** (Antonio): La escuela etnológica de Viena en la historia de las religiones. Arbor 46 (1960) 197-210.
779 **Riaza** (Fernando): Tensión teológica y tensión histórica de la fe. Proyección 7 (1960) 162-67.
780 **Roldán** (Alejandro): Introducción a la ascética diferencial. Fax, Madrid, 1960. 464 pp.
781 **Schaller** (Jean-Pierre): Trastornos psicosomáticos y santificación. RevEspir 19 (1960) 56-70.
782 **Snoek** (Andreas): Escrúpulo, pecado, confesión. Trad. de C. Ruiz-Garrido. Fax, M., 1960. 227 pp.
783 **Toynbee** (Arnold J.): El cristianismo entre las religiones del mundo. Emecé, BA., 1960. 142 pp.
784 **Vaca** (César): Carne y Espíritu. Religión y Cultura, M., 1959. 359 páginas.
785 —— —— Psicoanálisis y dirección espiritual. Religión y Cultura, M., 1960. 492 pp.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra,* nn. 14, 20, 139, 313, 356, 358, 359, 365; 413, 432, 436.
786 **Alejandro** (José María): Técnica y humanismo. Las Ciencias 25 (1960) 366-86.
787 **Aymard** (André) y otros: Historia General de las civilizaciones. Vols. I-II, IV-VI. Destino, Barc., 1960-1961.
788 **Bayón Chacón** (Gaspar): La nueva esclavitud del individuo frente a la técnica. La Estafeta Literaria n. 206 (1960) 1, 8-9 y 23.
789 **Brown** (Harrison): Examen del futuro. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 279 pp.
790 **Brünning** (Walther): La filosofía de la Historia en el idealismo objetivo actual. Rev. de Humanidades (Córdoba, Arg.) n. 3 (1960) 23-38.

791 **Caturelli** (Alberto): El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia. Ed. Guadalupe, BA., 1959. 344 pp.
792 **Cencillo** (Luis): El misterio de iniquidad en la historia de la Iglesia. Relaciones entre lo Sobrenatural, la Historia y el Inconsciente. Euramérica, M., 1960. 250 pp.
793 **Colmenares** (Luis Oscar): Reflexiones sobre la historia. Humanitas (Tucumán) n. 12 (1959) 189-99.
794 **Derisi** (Octavio N.): Cultura o humanismo cristiano. Sapientia 15 (1960) 18-31.
795 —— —— Naturaleza, causas y ámbito de la Cultura. Sapientia 15 (1960) 181-200.
796 **Díez del Corral** (Luis): The rape of Europe. Trad. de H. V. Livermore. The Macmillan Co., New York, 1959. 310 pp.
797 —— —— Der Raub der Europa. Trad. de H. Holz-Fay. Editorial C. H. Beck, München, 1959.
798 —— —— Le rapt de l'Europe. Trad. de M. Pomés. Stock, Paris, 1960. 383 pp.
799 **Dujovne** (León): La filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII. Galatea-Nueva Visión, BA., 1959. 244 pp.
800 **Ellul** (Jacques): El siglo XX y la técnica. (Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo.) Trad. de A. Maíllo. Labor, Barc., 1960. 393 pp.
801 **Frutos** (Eugenio): Historia y finalidad. Augustinus 5 (1960) 23-51.
802 **Gárate Córdoba** (José María): El fin de los tiempos en la filosofía de la historia. Arbor 46 (1960) 190-95.
803 **García Escudero** (José María): Cristianismo y técnica. Propaganda Popular Católica, M., 1960. 64 pp.
804 **Granero** (Jesús María): Inquietudes de hoy. Razón y Fe, M., 1960. 352 pp.
805 **Guardini** (Romano): La cultura como obra y riesgo. Trad. de J. M. Valverde. Edic. Guadarrama, M., 1960. 32 pp.
806 **Höffner** (Joseph): El hombre y el trabajo en la época de la técnica. Orbis Catholicus 3 (1960) nn. 8-9, pp. 182-95.
807 **Horia** (Vintila): Nueva teoría sobre la decadencia de las civilizaciones. La Estafeta Literaria n. 184 (1960) 3.
808 **Lebret** (L. J.): Nuestra civilización. Euramérica, M., 1960. 229 pp.
809 **Marías** (Julián): El proyecto de Europa. Insula n. 159 (1960) 6.
810 **Micó Buchón** (José Luis): Humanismo, Ciencia y Técnica. RazFe 161 (1960) 381-92.
811 **Siles Salinas** (Jorge): La conciencia del porvenir. Finis Terrae (Valparaíso) n. 25 (1960) 28-55.
812 **Toffanin** y otros: Humanismo y mundo moderno. Trad. y pról. de J. Oroz. Edit. Augustinus, M., 1960. 319 pp.
813 **Vaca** (César): ¿Qué es Europa? Propaganda Popular Católica, M., 1960. 40 pp.
814 **Weber** (Alfred): Historia de la Cultura. 6.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1960. 359 pp.
815 —— —— Sociología de la historia y de la cultura. Galatea-Nueva Visión, BA., 1960. 182 pp.

L. MARTÍNEZ G.

Alcalá de Henares, mayo 1961.

CRONICA

VI Semana Española de Filosofía.—Tuvo lugar, conforme a la periodicidad normal de estas reuniones y en la fecha prefijada, en la semana de Pascua de este año, del 4 al 9 de abril, en la sede del Instituto de Filosofía "Luis Vives" (C. S. I. C.), y de la Sociedad Española de Filosofía, que conjuntamente organizan estas Semanas. Su tema, según lo anunciado: "Lo social en la vida humana".

De sus caracteres podemos hablar con más conocimiento los asiduos a estas reuniones bienales desde su comienzo. Han sido indiscutiblemente espléndidos. Y, precisamente, por lo que en estas asambleas ha de ser lo más significativo y, por decirlo así, sintomático: la colaboración espontánea. Sin defección en la asistencia por parte de colaboradores ya consagrados en otras Semanas, ha sido considerable el número de nombres nuevos en la serie de comunicaciones.

El trabajo preparatorio de organización, sugerencia e invitación, como en ocasiones anteriores, bien. Sí, debiera haberse remitido con más anticipación el Programa definitivo. A esto, con todo, replicará la Junta organizadora que ello hubiera sido más fácil de haberse recibido a tiempo las informaciones necesarias de los participantes, según lo previsto en las circulares anteriores. Una innovación de esta Semana sobre los trabajos espontáneos no vimos que quedase puesta en claro: la diferencia entre comunicaciones e "intervenciones presentadas", distintas de las que tenían lugar en las discusiones a continuación de las comunicaciones.

En el asunto fundamental se señalaron cinco temas, sobre los que versaron las ponencias y comunicaciones: ontología de lo social, la comunicación interpersonal en la convivencia humana; la convivencia en su forma de comunicación histórica, especialmente en lo cultural; lo moral y lo jurídico en lo social; lo social en su modalidad política nacional e internacional.

El interés entre los dedicados a la filosofía se reveló de manera altamente satisfactoria. Según informe del señor secretario, en la sesión de clausura, las comunicaciones presentadas fueron 66; las leídas y discutidas 47. Nunca como en esta 6.ª Semana se mantuvo la concurrencia hasta el día último durante las largas horas de la mañana, completadas casi todos los días por las extraordinarias de la tarde, a las que seguía, a su vez, la sesión dedicada a la ponencia correspondiente al tema del día.

La presencia activa de los españoles en congresos y reuniones internacionales sobre materias especulativas está siendo un hecho feliz y habitual. Por aludir a un caso reciente, podía mencionarse la digna representación en las Actas del V Congreso Tomístico internacional, del pasado septiembre. A la vista del considerable número de trabajos presentados, tuvimos la curiosidad de comparar su número con los reunidos en las Actas de un gran Concurso Internacional, el primero de filosofía medieval, celebrado en Lovaina y Bruselas hace tres años, el de la última Exposición, y con el tema inmenso de "el hombre y su destino" en la Edad Media. Los colaboradores en él pertenecíamos al menos a quince naciones. Los estudios presentados fueron 66. Justamente el mismo número que los de la Semana Española que reseñamos.

Ante la animación seria y mantenida durante los cinco días íntegros, con razón dijo en un espontáneo desahogo quien es benemérito como el que más de la organización de estas reuniones, y asiduo a las internacionales y aun nacionales de otros países, que bien podía reparar en ello, esos de fuera que dicen que aquí no hay filosofía. Sobre esto, un dato aún, no del todo ajeno. En una de las reuniones de arabistas del aludido Congreso medieval, reseñó un docto europeo el estado actual de los

estudios árabes en la naciones occidentales. España apenas si le mereció mención. Fue entonces un arabista musulmán, bien documentado, quien se levantó espontáneamente a hacer la relación entusiasta del extraordinario valor que para ellos tiene la labor arabista realizada desde Asín Palacios, en España.

Y volvamos a nuestra Semana.

Fue idea acertada de los organizadores procurar que hubiese efectivamente entre los colaboradores, representantes de ideologías diversas. Es verdad que esto ha sido posible y se ha procurado siempre en estas semanas. Están abiertas a todo español interesado por sus temas. Y por esto más de una vez advertimos en asiduos e inteligentes colaboradores inequívocas muestras de extrañeza por ciertas ausencias.

¿Qué caracteres presentó el trabajo? Fundamentalmente, de gran seriedad, tanto en las numerosas comunicaciones como en las intervenciones, certeras en la gran mayoría de los casos, en las que se discutía el pensamiento del disertante, o se presentaban respecto de él indicaciones, sugerencias, nuevos puntos de vista. Esto, en las comunicaciones, dentro de la forzosa brevedad del tiempo, pudo hacerse en general bien. Opinamos que el bien de todos exige sacrificios a cada uno. Al resultado contribuyó la acertada actuación de los señores Presidentes de las diversas sesiones. En cambio, no ocultamos nuestra decepción por lo sucedido más de una vez en el diálogo que había de seguir a las ponencias, excepto a la última. Fue un verdade o contraste lo breve de varias de estas discusiones comparado con lo que el asunto daba de sí y con lo que, en casos análogos, había tenido lugar en Semanas anteriores. Y así, las objeciones no propuestas surgían espontáneas y eficaces, a la salida, desde los primeros cambios de impresiones.

El ensayo, aún de muy alto nivel de erudición, pensamiento y forma, no alcanza la consistencia indispensable para establecer conclusiones filosóficas. Por eso, las dificultades sin respuesta brotan al punto. El afán innovador en demasía no puede tampoco construir cosa consistente, ni por tanto, filosófica. Felizmente, la magistral disertación del acto de clausura, del catedrático de Madrid señor Truyol Serra, propia de quien trataba con la mayor competencia un tema de su especialidad, honró singularmente los solemnes actos vespertinos. Interesante y aleccionadora en extremo la indicación, resultado de profundos conocimientos teóricos e históricos, de que, para expresar la verdadera realidad del fenómeno social internacional en sus formas más progresivas e inéditas hasta nuestros días, ninguna concepción ni fórmula más adecuada que la acuñada por nuestro Vitoria, para definir al mundo como sociedad humana. Y eso hace cuatro siglos. Rasgo poderosamente revelador de la perfección y profundidad con que el carácter social ha informado siempre a la moral católica y a la ética tradicional.

Dos conferencias de interés, en especial la primera, de monseñor Raeymaeker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, ocuparon con agrado la atención del público. En la titulada "Les avatars de l'ontologie ancienne et l'initiation rénovatrice de Saint Thomas dans l'attitude philosophique fondamentale", expuso en síntesis las razones que a algunos autores les mueven a pensar que el ser, objeto de la metafísica según Santo Tomás, no es el considerado así por Aristóteles. Con lo que Santo Tomás, como metafísico, pasa de eminente discípulo del Estagirita a creador de escuela. por cierto, no seguido apenas por nadie, desde el siglo XIII hasta este descubrimiento, de creer a otro investigador del mismo criterio, Cornelio Fabro. Asunto, como hemos dicho, interesante y propicio al examen y la crítica cuidadosa y ponderada, que no dejará de irse haciendo. Versó la conferencia segunda sobre "La verdad filosófica comparada con la Historia de la Filosofía".

En la labor fundamental de la Semana, las Comunicaciones, dentro de la tónica de seriedad antes mencionada, podían distinguirse dos clases de trabajos. Unos, de riqueza por la extensión y variedad del campo abarcado, sobresalían en el examen empírico. Otros, de profundidad. Se ocupaban de la última razón de ser de los problemas examinados. Útiles y de valor unos y otros. Cada orientación tiene, como es obvio, su escollo propio, no siempre felizmente sorteado. Pero muchas veces, sí. Séame lícito mencionar como casos de acertada realización, ya desde el primer día, dos comunicaciones: la de D. A. Benito Durán, "Ontología de lo social según la filosofía cristiana", con toques de erudición antigua, no vulgar, y con certeras alusiones a posiciones no cristianas de hoy, que prestaban a la solidez de lo tradicional, riqueza

y fecunda actualidad; y la del P. R. Ceñal, "Las partes y el todo en la metafísica de lo social", que fue un repensar y expresar con lenguaje de hoy la sana doctrina sobre los individuos como componentes de la realidad social.

La libertad de pensamiento y de expresión, ya aludida, fue un hecho. Por eso, no faltaron afirmaciones temerarias y erróneas, tanto respecto de lo abstracto y universal como de lo concreto y particularizado en la vida social del día. Pero es preciso situar eso en lo que fue su realidad. Tales actitudes, en el conjunto de las sinceras convicciones manifestadas tanto en público como en privado, por los numerosos concurrentes a la Semana, resultaban verdaderas salidas de tono. Y con lo raro coincidía lo inconsistente de las posiciones así sustentadas o sugeridas.

Más adelante, se publicarán las Actas, como se viene haciendo con las de las Semanas anteriores.

JESÚS MUÑOZ, S. I.

Comillas. Universidad Pontificia.

Sociedad española de Filosofía.—El día 6 de febrero, en la sesión científica correspondiente, disertó el doctor don Juan Zaragüeta sobre el tema: "Lo permanente y lo variable en la Filosofía actual". El conferenciante, supuesta la necesidad de alguna filosofía en el momento actual, dedica la primera parte de la conferencia a diseñar el perfil de las principales doctrinas filosóficas de nuestros días, ya en el orden al saber—empezando por la fenomenología y el existencialismo y siguiendo por el racionalismo y el empirismo—ya en el orden al hacer, abordando también por el existencialismo y la axiología. Como complemento expone las varias modalidades de la psicología actual, cuales son la psicología de la forma, de la conducta, el psicoanálisis y la caracterología. En una segunda parte, el conferenciante va recorriendo todas estas directrices, y señala a propósito de cada una lo que a su juicio procede incorporar a la filosofía perenne, y lo inasimilable a la misma.

Asimismo el 1 de marzo disertó el reverendo padre R. Ceñal, en la sesión correspondiente, sobre el tema: "Condición y destino de la Filosofía en el pensamiento temporáneo". Intenta el ponente dar una satisfactoria respuesta a estas preguntas: ¿Cómo entienden su filosofar los filósofos de hoy? ¿Cuál es la razón y sentido de su quehacer filosófico? ¿Cuál es para ellos la misión y destino de la filosofía, de su filosofía? Para preparar la respuesta a estas preguntas, examina la condición del pensar filosóficos de algunos de sus más significados representantes actuales. Se habla de *condición*, esto es, de los posibles determinantes del filosofar. Pero lo primero que aquí encontramos es la pretensión de una filosofía como ciencia rigurosa (Husserl), filosofía sin condición, aunque ella misma esté condicionada por la presencia de las ciencias y de las filosofías condicionadas (historicismo y Weltanschaung). Frente a ella encontramos la actitud filosófica de quienes niegan el carácter de ciencia a la filosofía (Jaspers, Heidegger): filosofía en *condición humana*, que pretende instaurarse a partir de la existencia y por la existencia. Nota común de estas actitudes es el *radicalismo*, y también, aunque con limitaciones, la *menesterosidad* de la filosofía. La misión y destino de la filosofía está determinada por su condición: Será fundar un riguroso saber racional, base a su vez de toda cultura y superior a toda crisis—o bien será superar todo dominio de la razón, descubriendo sus insuficiencias radicales, para devolver al hombre a la experiencia originaria del ser y en su ser. *Unilateralidad* de la filosofía actual. *Radicalismo* sin posibilidades de crecimiento. Frente a él parece necesario proclamar el valor de un saber racional, que bien fundado en su raíz, está por lo mismo abierto a toda experiencia posible, que le venga de fuera: un saber capaz de construir una doctrina del ser en su conjunto, válida en su limitación y abierta a todo saber superior.

Instituto filosofico de Balmesiana (Barcelona).—Entre las diversas actividades desarrolladas por el Instituto Filosófico de Balmesiana destacan las cinco clases dadas en marzo sobre cuestiones selectas de filosofía, según el siguiente programa: Reverendo padre R. Puigrefegut: "Ideología e investigación en la ciencia soviética"; reverendo padre Eusebio Colomer; 'El pensamiento de Carlos Marx: ¿Historia o utopía?; reverendo padre Juan Roig Gironella: "¿Ante la crisis del arte moderno, se fundamenta filosóficamente la radicación de la Belleza en el ser?; reverendo padre Joaquín Ara-

gó: "Nuevas corrientes en Psicología: Hacia una Antropolgía filosófica integradora". Durante el mes de mayo se tuvieron además una serie de conferencias sobre cuestiones filosóficas-teológicas, según el siguiente temario: Reverendo padre Francisco de P. Solá: "La inmortalidad del alma ¿exige para el hombre la resurrección del cuerpo?"; reverendo padre Manuel Cuyás: "La nueva Moral: una ética de la personalidad y de la circunstancia"; reverendo padre Antonio Queralt: "El problema de la fe personal"; reverendo padre Rafael Muñoz: "La analogía para concebir el mensaje de Dios".

IV Reunión de Aproximación Filosófico Científica.—Tema: "La Cantidad".—Habiendo celebrado la Sección de Aproximación Filosófico Científica de la Institución "Fernando el Católico" tres Congresos durante los años 1957, 1958 y 1959, tratando respectivamente de los temas fundamentales: "Tiempo", "Espacio" y "Materia", se proyecta continuar con el estudio de otro tema cuyos puntos serían: "Cantidad", "Cualidad" y "Relación", durante los años 1961, 1962 y 1963. El primero se celebrará el próximo noviembre, según el siguiente programa: *Primer domingo de noviembre: Inauguración del Congreso.* A las once de la mañana, en la iglesia de Santa Isabel, misa del Espíritu Santo; a las doce, en el Palacio de la Diputación Provincial, conferencia inaugural.

Lunes: "Terminología de la Cantidad". Estudio documental de nombres y verbos relacionados con la Cantidad y la Valoración; significación de los vocablos y deficiencias terminológicas. La Cantidad en las distintas partes de la oración: El número en los artículos, nombres, pronombres y verbos. Adjetivos numerales. Grados de comparación de los adjetivos. Adverbios de cantidad. Intervención de las preposiciones, conjunciones e interjecciones en la expresión de la Cantidad.

Martes: "La Cantidad en Matemáticas". Concepto de cantidad. Cantidad y Valoración. Cantidad y número. Cantidades reales e irreales. Cantidades reales e imaginarias. Cantidades conmensurables e inconmensurables. Cantidades racionales e irracionales. Cantidades abstractas y concretas. Cantidades infinitamente grandes e infinitamente pequeñas. Cero e infinito. Transfinito.

Miércoles: "La Cantidad en las magnitudes físicoquímicas". Magnitudes discretas y magnitudes continuas. Valoración de magnitudes. Cantidad y unidad. Patrones métricos. Sistemas de Coordinadas. Magnitudes Estequiométricas. Magnitudes estadísticas. Magnitudes estocásticas.

Jueves: "La Cantidad en Biología". Valoración de las magnitudes biológicas, fisiológicas y patológicas. Valoración de estímulos, sensaciones y sensibilidad. Dosis en farmacos y en tóxicos. Biometría. Valoración en Psicotecnia. Valoración de facultades intelectuales, morales..., etc. Control en la industria. Calificación escolar. La cuantificación en el derecho. Estadísticas, etc.

Viernes: "La Cantidad según las diversas escuelas filosóficas".

Sábado: "Ideas actuales sobre la Cantidad".

Domingo: Clausura del Congreso.

COMUNICACIONES.—Se recibirán hasta el día 15 de octubre de 1961. Los originales estarán escritos a máquina, a doble espacio y por una sola cara, para poder ser reproducidos en microfilm. Se tratará solamente de temas concretos de interés general para filósofos y científicos, redactados con concisión y procurando que su extensión no exceda de cuatro folios.

Para toda clase de informes dirigirse al señor secretario de la Comisión Ejecutiva, doctor don Antonio Ara Blesa, Institución "Fernando el Católico". Diputación Provincial. Plaza de España, 2. Zaragoza (España).

C. G. Jung.—El 8 de junio recogían nuestros periódicos la noticia de la muerte de C. G. Jung, a sus ochenta y cinco años de edad. Una vida larga y todo un período de la psicología moderna desde aquellos años de 1875 en que nació.

Es aleccionadora la rapidez con que supo conocer los signos del tiempo en aquellos principios de nuestro siglo, cuando comenzaba su trabajo profesional. Freud acababa de publicar *La interpretación de los Sueños*, y Jung, joven médico entonces en Basilea, aplica toda la técnica del entonces ortodoxo asociacionismo a la nueva heterodoxia psiquiátrica. En 1907 y ya famosos sus trabajos analíticos por el método asociativo, llama de nuevo la atención de su maestro Freud con estudios sobre la

inversión de la libido. Pero desde 1909 surgirán diferencias entre ambos que en ocasiones han llegado a ser bien tensas. Y quizás ellas llevaron a Jung a viciar de exageración su actitud y a caer en lo que el vienés formulaba un tanto malignamente: el cambio de los papeles del médico por los de profeta. Con ello la tendencia al retraimiento final de círculos cerrados y adeptísimos y esos pequeños bizantinismos y aparatosos detalles que sofocan un tanto lo genial de sus intuiciones, que será lo que en la psicología futura quedará: las categorías de introversión y extroversión, la sed de absoluto y de divinidad, el rango primario que en la vida psíquica pertenece a la tarea de la autenticidad y—quizá lo más importante—el carácter, en parte al menos no tendencial de su inconsciente. Porque su idea de lo arquetípico, tan abierta a la importancia de lo formal y eidético, creemos tiene una significación excepcional. Y es que vuelve con ella la polaridad idea-impulso de la psicología clásica (un tanto preterida por la psicología y psiquiatría modernas a costa del instinto) si no ya el primado de la idea.

Doctrinalmente se ha hecho en ocasiones de Jung el adelantado del espiritualismo frente a otros psicoanalismos más materialistas: él mismo se enorgullecía de ello en su obra *Wirklichkeit der Seele* (*Realidad del Alma*, 1933). *Psychologie und Religion* (*Psicología y Religión*, 1937) y *Psychologie und Alchimie* (*Psicología y Alquimia*, 1944) avanzan en esta dirección "profética" de la última época de Jung, con todas las virtudes y defectos que ella suele tener. Más analíticas son las tres primeras obras: *Über die Psychologie des Unbewussten* (*Sobre la psicología del inconsciente*, 1916), *Psychologische Typen* (*Tipos Psicológicos*, 1925) y *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (*Las relaciones entre el Yo y el Inconsciente*, 1928), de las cuales la segunda es quizá la más conocida entre nosotros. Citemos todavía la obra de transición *Seelenprobleme der Gegenwart* (*Problemas sobre el Alma en el Presente*, 1930). En verdad la vida de Jung ha sido rica en trabajos y nos deja puntos de vista muy fecundos.

ANDRÉS M. TORNOS, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

CATURELLI, ALBERTO: *Tántalo, de lo negativo en el hombre.* 290 págs. Córdoba (Argentina). 14 × 22 cm.
RAMOS GANGOSO, EULOGIO: *Diálogos filosóficos.* Entre Ginés de Zamora y Enrique de Salamanca. 225 págs. Vigo, 1961. 11 × 17 cm., 60 ptas.

De los editores:

* Beauchesne et ses fils. Rue des Rennes, 117. París.
HUANT, ERNEST: *Le péché contre la chair.* Etude des problèmes scientifiques et humaines de l'intervention de l'homme sur l'homme. 124 págs. París, 1961. 12 × 18,5 cm., 4,80 N. F.
* Berchmanskolleg Verlag. Pullach bei München. Alemania.
BECK, HEINRICH: *Möglichkeit und Notwendigkeit.* Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlhere in Ausgang von Nicolai Hartmann. Bd. V. 136 págs. Pullach bei München, 1961. 16 × 24 cm., 13,60 DM.
* Biblioteca de Autores Cristianos. Mateo Inurria, 15. Madrid (16).
MONTERO, ANTONIO: *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-39.* XL y 883 páginas. Madrid, 1961. 20 × 12 cm., 125 ptas.
MORIONES, FRANCISCUS, O. R. S. A.: *Enchiridion theologicum Sancti Augustini, quod paravit et notis auxit...* XLII y 743 págs. Madrid, 1961. 12 × 20 cm., 125 ptas.
* Centro de documentazione. Ist. p. S. R. Via S. Vitale, 14. Bologna (Italia).
INSTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE: *La Biblioteca e le Riviste del Centro di Documentazioni.* 58 págs. Bologna, 1961. 17 × 24 cm.
* C. S. I. C. Oficina de Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid (6).
KANT, IMMANUEL: *La "Dissertatio" de 1770.* Introd. y trad. de R. Ceñal. Madrid, 1961. 18 × 13 cm., 50 ptas.
* Ediciones Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid (1).
GARCÍA, FÉLIX, O. S. A.: *Al paso del Señor.* 277 págs. Madrid, 1961. 11 × 16,5 cm., 50 ptas.
* Emmanuel Vitte, 3, Place Bellecourt. Lyon (3) (Francia).
La Philosophie et ses problèmes. Recueil de doctrine et d'histoire offert a Mons. R. Jolivet. 480 págs. Lyon-París, 1960. 16,5 × 25 cm.
* Juan Flors, Editor. Vía Layetana, 53. Barcelona (3).
ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA, S. J.: *Estudios gnoseológicos.* 309 págs. Barcelona, 1961. 14 × 21,5 centímetros.
ALONSO, MANUEL, S. J.: *Pedro Hispano.* Scientia libri de anima. 2.ª edición. 503 págs. Barcelona, 1961. 14 × 21,5 cm.
* P. Lethieleux, Ed. 10, rue Cassette. París (VI).
NAUD, ANDRÉ, S. S.: *Le problème de la philosophie chrétienne.* Eléments d'une solution thomiste. 111 págs. Montreal, 1960. 25,5 × 17,5 cm.
TONQUÉDEC, JOSEPH DE, S. J.: *La critique de la connaissance.* 3.ª edición. 565 págs. París, 1961. 22,5 × 14 cm., 20 N. F.
* Libreria editrice Salesiana. Via Marsela, 40. Roma (302).
MUZIO, GIUSEPPE: *La creazione dell'anima umana, secondo S.Tommaso.* Testi tomistici con introduzione e note. 47 págs. Roma, 1961. 16 × 23 cm., 300 liras.
* E. Nauwelaerst. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain (Bélgica).
KOREN, HENRY J., C. S. Sp.: *An Introduction to the Philosophy of Nature.* XII y 200 págs. Duquesne University. Pittsburgh, Pa., 1960. 13 × 20,2 cm., 180 FB.
PUCELLE, JEAN: *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green.* La Renaissance de l'Idéalisme en Anglaterre au XIX^{e} siécle. I. Métaphysique-Morale. 327 págs. Louvain, 1960. 16 × 25 cm., 250 FB.
* F. U. F. 108 Boulevard Saint-Germain. París.
BRUN, JEAN: *Aristote et le Lycée.* 128 págs. París, 1961. 11,5 × 17,5 cm.
* Sal Terrae. Guevara, 20. Aptdo. 77. Santander.

MUÑOZ, JESÚS, S. J.: *Psychologia philosophica*. 447 págs. Santander, 1961. 15,5 × 21,5 cm., 100 pesetas.
* Seix y Barral, Provenza, 219. Barcelona.

ALVAREZ, CONSUELO: *La ciudad de los muertos*. 192 págs. Barcelona, 1961. 20 × 13 cm.

FRISCH, MAX.: *Homo faber*. 192 págs. Barcelona, 1961. 20 × 13 cm.

HOLTHUSEN, HANS E.: *El buque*. Apuntes de un pasajero. Trad. de F. González. 247 págs. Barcelona, 1961. 17 × 11 cm.

ITALIAANDER, ROLF: *La hora de Africa*. Trad. de Ana F. Descatllar. 221 págs. Barcelona, 1961. 15 × 21 cm.

MAIRENA, ANA: *Los extraordinarios*. 178 págs. Barcelona, 1961. 20 × 13 cm.

PANASSIÉ, HUGUES: *Hisotria del verdadero Jazz*. Trad. de Oriol Martorell. 245 págs. Barcelona, 1961. 17 × 11 cm.

QUARANTOTTI GAMBINI, P. A.: *La estela del crucero*. 183 págs. Barcelona, 1961. 20 × 13 centímetros.

ROY, JULES: *La guerra de Argelia*. 157 págs. Barcelona, 1961. 15 × 21 cm.

SERRANO PONCELA, S.: *Un olor a crisantemo*. 254 págs. Barcelona, 1961. 17 × 11 cm.

SUEIRO, DANIEL: *La criba*. 181 págs. Barcelona, 1961. 13 × 20 cm.

WILSON, ANGUS: *Actitudes anglosajonas*. Trad. de M. Mata y J. A. Aroca. 483 págs. Barcelona, 1961. 17 × 11 cm.
* Secretaría General del Movimiento. Delegación Nacional de Organizaciones. Madrid.

FERNÁNDEZ GALAP, ALBERTO: *Sobre la libertad y la autenticidad*. 13 págs. Madrid, 1961. 21 × 15 cm.

SANUY, IGNACIO MARÍA: *Una Universidad para Europa*. 71 págs. Madrid, 1961. 15 × 21 cm.
* Tyrolia-Verlag. Andreas-Hofer-Strasse, 4. Innsbruck (Austria).

CORETH, EMERICH, S. J.: *"Metaphysik", Eine methodische-systematische Grundlegung*. 690 páginas. Innsbruck, 1961. 20,5 × 13 cm., 33 DM., 190 S.
* Universidad de Madrid. Pabellón del Gobierno. Ciudad Universitaria. Madrid.

Guía de la Universidad de Madrid. Curso 1961-62. 201 págs. Madrid, 1961. 16 × 21 cm.
* Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo (República Dominicana).

BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE, O. P.: *La autenticidad de la Bula "In Apostolatus culmine", base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de discusión*. 56 págs. Ciudad Trujillo, 1955. 15 × 21,5 cm.

BOYRE, ÉMILE DE: *Monumento megalítico y petroglifos de Chacuey, República Dominicana*. 200 páginas. Ciudad Trujillo, 1955. 15 × 21,5 cm.
* Carl Winter. Universitätverlag. Lutherstrasse 59. Heidelberg (Alemania).

LÖWITH, CARL: *Der Weltbegriff für neuzeitlichen Philosophie*. 23 págs. Heidelberg, 1960. 24 × 17 cm., 4,80 DM.

LIPE

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

4. Pedro Hispano:

OBRAS FILOSOFICAS. I, SCIENTIA LIBRI DE ANIMA

Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

1. José M.ª Alejandro, S. I.:

ESTUDIOS GNOSEOLOGICOS

2. Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

JUAN FLORS, Editor.

Vía Layetana, 53. BARCELONA